

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above.
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is
kept beyond that day.

The
Univer
Srinagar

1. Overdue charges of 6 anna per-day charged for each day kept after the due date.
2. Borrowers will be held responsible for any damage done to the book while in their possession.

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

اصل الاصول

فی

بیان مطابقتہ الكشف بالحقول و المنقول

تصنیف

سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری میلاپوری

مرتبہ

افضل العلماء محمد یوسف کوکن عہری ایم - اے

ریڈر، عربی و فارسی و اردو و سببہ

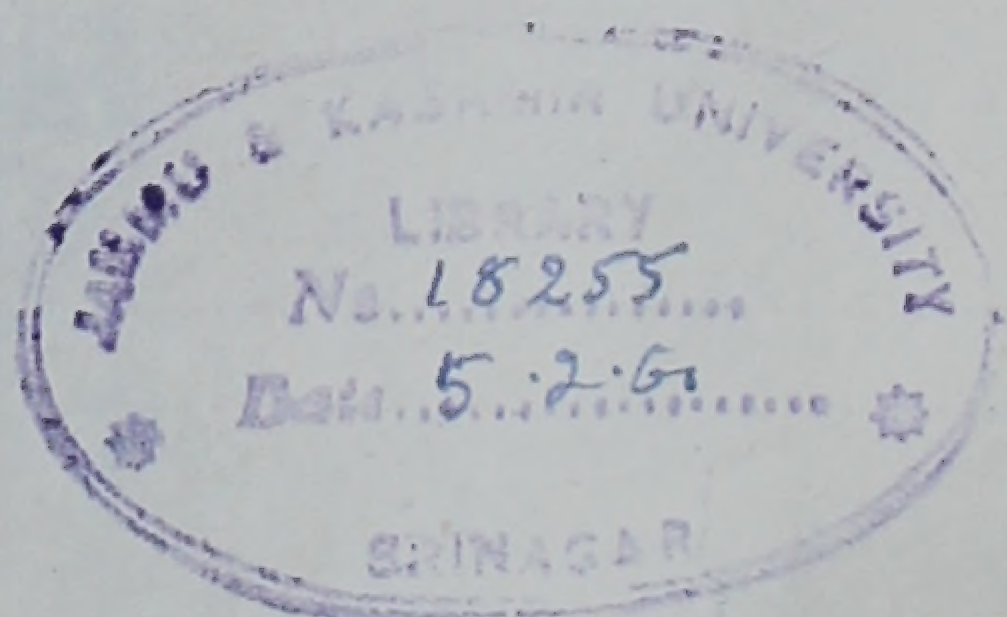
مدراس یونیورسٹی



مدراس یونیورسٹی

سنہ ۱۹۵۹

Printed at
The Nuri Press Ltd.,
54, Main Road,
Royapuram, Madras-13.



5183

فهرست مضامین

اصل الاصول فی بیان مطابقت الکشف بالبعقول و المنقول

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۱-۲۹	مقدمه از مرتب	۲۰	علم ولی خارج از ما جاء به
۱	تهیه		الغیبی نیست
۱	قصیده در مدح مولوی	۲۰	هر آیت قرآن را ظهور و
	فخرالدین		بطون است
۱۰	سبب تالیف	۲۴	اصل سیموم در تشریح
۱۱	طریق علم بدقایق منحصر		شرایح و تصدیح عقاید
	در سه اصول است	۲۴	دعوت آنحضرت مشتمل بر سه
۱۱	ذام این کتاب		چیز است
۱۲	فهرست ابواب الکتاب	۲۴	تهذیب قوت عقاید
۱۳	اصل اول در ارسال رسل	۲۵	تهذیب قوت عملی از حیثیت
۱۶	دین قییم اسلام است		ظاهر و جوارح
۱۷	اصل دوم در تنزیل	۲۵	تهذیب قوت عملی از حیثیت
	کتاب		اخلاق
۱۸	تنزیل صحف برانجیا	۲۵	اعتقاد به بعض زیادات در
۱۸	قرآن عظیم میزان جمله		عقاید
	موازین و معیاره به راهین	۲۷	اصل چهارم در تقسیم
	است		مومنین
۱۹	توسک بالکتاب والسنة لازم	۲۷	مومنین چهار قسم اند
	است	۲۸	دین محمدی متنی است که
۱۹	خطاب روحی محال است		یک ترجمه و سه شرح دارد

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۳۰	بیان آذکبه در کدام قسم مسایل مجتهد را اجر است	۴۲	وجود بچند معنی مستعمل است
۳۲	آذحضرت هیچک مسئله دین را پوشیده نداشت	۴۲	وجود مصدري
۳۳	اصل پنجم در طریق علم بالحقایق	۴۳	وجود حقیقی
۳۳	طریق علم بالحقایق یا برهان عقلی است یا وجدان کشفی	۴۳	مذهب میر باقر داماد
۳۴	قول بوحدهت شهود اولی می نماید	۴۳	مقصود میر باقر داماد
۳۵	متبادر از کتاب و سنت غیریت بجهیم وجوه است	۴۴	اختلاف در معنی وجود حقیقی
۳۶	اصل ششم در اسباب قصور و اختلاف مکشوفات و معقولات	۴۵	مذهب المتأخرین من الهاذیه
۳۷	سبب اختلاط آراء	۴۶	مذهب المتکلمین
۳۸	طوری وراء طور عقل	۴۶	مقصود هروی ذفی فرد عرضی وجود مصدري است
۳۹	هل مقاصد الصوفیه و اصطلاحاتهم خالیه عن البرهان	۴۷	مذهب ملا جلال دوانی
۴۰	اثر ورد کلمه طیب	۴۷	سوال و جواب
۴۱	مدار علوم صوفیه کشف صریح و وجدان صریح است	۴۸	افراد عرضیه وجود اصلا تحقق ندارند
۴۲	اصل هفتم در وجود	۴۹	مذهب صوفیه در وجود
		۵۰	موجودات بتقسیم عقل سه مرتبه اند
		۵۱	اشیاء نورانی راسه مرتبه است
		۵۲	مرتبه اول و دوم و سوم
		۵۲	اکمالیت مرتبه سوم

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۵۳	اشیاء را در وجود سه مراتب است	۹۲	بیان بودن مناقشه لفظی میان شیخ اکبر و شیخ سمنانی رحمه‌ها الله
۵۳	مرتبه اول	۹۵	رد خواجه محمد حسینی گیسردراز
۵۴	مرتبه دوم و سوم	۹۷	اصل نهم در جزئیات حقیقت وجود
۵۷	سه اطلاق متعارف	۹۸	حقیقت وجود نزد حکماء
۵۹	سوال و جواب	۹۸	حقیقت وجود نزد صوفیاء
۵۹	سوال و جواب دیگر	۹۸	قائلین باتحاد دو فرقه اند
۶۰	وجود بحث وجود بشرط لاشی مع	۹۹	فرقه اول و دوم
۶۱	وجود بحث وجود لابشرط شی	۱۰۰	وجود نه کلی است و نه جزئی
۶۱	مرتبه لابشرط شی وجود بحث است	۱۰۱	سوال و جواب
۶۲	اصل هشتم در نسبت وجود عام باوجود بحث	۱۰۵	دلایل جید برذنی جزئیات اضافیه وجود
۶۲	معرفت نسبت وربط در میان قدیم و حادث	۱۰۸	عارض در اصطلاح صوفیاء تعیینات نامند
۶۳	بیان اول	۱۰۹	در بودن تعیین ذات الهی اختلاف است و معنی حقیقی آن
۶۵	بیان ثانی	۱۱۱	سوال و جواب
۷۰	در تحقیق معانی حقیقت	۱۱۵	اصل دهم در رفع شبهات کلی طبیعی را وجود نیست
۷۸	صدورو ابداع چیست		
۸۱	بیان تعیین اعتباری		
۸۱	اقسام اعتباری		

صفحة	مضمون	صفحة	مضمون
۱۱۸	تفرقة دیگر	۱۵۰	ترتيب آثار متخالفه بر
۱۲۱	ظهور حق سبحانه بر دو نوع است	۱۵۲	حقیقت واحد چرا جائز نباشد بطلان انحصار الموجود فی الوجود
۱۲۵	محرفات و ادراک حق سبحانه	۱۵۲	الدلیل الاول
۱۲۵	ادراک باعتبار کثرت ذات	۱۵۳	انتزاع الامور المتحددة من الواحد البسيط
۱۲۶	ادراک باعتبار تعینات	۱۵۵	تردید میر باقر داماد
۱۲۶	ادراک بسبب و مرکب	۱۵۷	لزوم علیة الاعراض العامة للذاتیات
۱۲۷	اصل یازدهم در سوالب ارجح	۱۶۳	الدلیل الثانی
۱۲۷	سالبه اول	۱۶۳	تحقیق مذهب صوفیه
۱۳۳	سالبه دوم	۱۶۶	تصریح میر باقر داماد
۱۳۹	سالبه سیوم	۱۶۷	توفیق بین المذهبین
۱۴۲	سالبه چهارم	۱۶۹	اصل سیزدهم در ایراد دلیل
۱۴۵	اصل دوازدهم در رفع استبعاد عقلی و عدم اقامت دلیلی بر استحالة این مسئله	۱۷۲	دلیل آخر
۱۴۵	موجودات حقایق مختلفه ادد	۱۷۳	دلیل آخر
۱۴۶	تخالف موجودات	۱۷۶	ازالة وهم
۱۴۷	التباس در بدیهیات و نظریات	۱۷۷	تفسیر سورة التکاثیر
۱۴۹	سوال و جواب	۱۷۹	سوال و جواب
۱۴۹	استدلال طایفه دیگر		

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۱۸۰	اصل چهاردهم در ایراد اقوال بعض علماء اهل نظر	۲۰۱	قول عبداللّه بن عباس
۱۸۱	قول امام رازی	۲۰۲	قول امام غزالی
۱۸۲	قول ابی الحسن اشعری	۲۰۹	قول امام رازی
۱۸۵	قول ابی نصر فارابی	۲۱۰	قول ابی طالب مکی
۱۸۵	قول ابی علی بن سینا	۲۱۳	قول شیخ عبداللّه انصاری
۱۸۵	قول محقق طوسی	۲۱۳	قول ابی بکر الکلاباذی
۱۸۶	قول امام رازی	۲۱۴	قول سهروردی
۱۸۶	قول امام غزالی	۲۱۴	قول القشیری
۱۸۷	قول شریف جرجانی	۲۱۶	قول شیخ ابو عبد الرحمن السلمی
۱۸۷	قول ملا جلال دوانی	۲۱۹	قول بیضاوی
۱۸۷	قول صدر الدین شیرازی	۲۲۰	قول شرف الدین طیبی
۱۹۲	قول میرزاهد	۲۲۱	قول محقق سراج الدین
۱۹۲	اصل پانزدهم در مطابقت این مذهب با شرع و اهل شرع	۲۲۱	قول مجدد الف ثانی
۱۹۳	معنی هالک	۲۲۶	اصل هفدهم در تشبیه و تمثیل
۱۹۶	سوال و جواب	۲۲۶	طائفه اولی و طائفه ثانیه
۱۹۸	بحث بر کلمه لایم یکن	۲۲۸	طائفه ثالثه
۲۰۱	اصل شانزدهم در نقل اقوال علماء نقل	۲۳۰	تشبیهات در متشابهات و محکّمات

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۲۳۳	سبب انزال متشابها	۲۷۲	فرع چهارم
۲۳۴	ذکر نصوص قدما	۲۷۳	فرع پنجم
۲۳۷	اصل هجدهم فی ذکر نبذة من الآیات و الاحادیث المتشابها	۲۷۶	فرع ششم
۲۳۹	لطیفه	۲۷۷	فرع هفتم
۲۵۴	اصل نوزدهم در بیان سرایت حقیقت حق تعالی شانه در حقایق موجودات	۲۸۰	سرایت وجود
۲۵۵	سرایت از شش وجوه	۲۸۱	در تجلی اعظم دو مرتبه اند
۲۵۵	پنج مسلک	۲۸۱	مرتبه اول و دوم
۲۵۵	مسلک اول و دوم	۲۸۲	سوال و جواب
۲۵۹	مسلک سیوم	۲۸۳	سوال
۲۵۹	سوال و جواب	۲۸۴	جواب
۲۶۲	سوال و جواب	۲۸۵	لهجه نخستین
۲۶۲	فرع اول	۲۸۶	لهجه دوم
۲۶۵	سوال و جواب	۲۸۸	لهجه سیوم
۲۶۵	فرع دویم	۲۹۰	لهجه چهارم
۲۶۷	فرع سیوم	۲۹۱	لهجه پنجم
۲۶۹	سوال و جواب	۲۹۲	لهجه ششم
۲۷۰	سوال و جواب	۲۹۳	لهجه هفتم
		۲۹۶	لهجه هشتم
		۲۹۷	لهجه نهم
		۲۹۸	لهجه دهم

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۲۹۹	لهجۃ یازدهم	۳۲۵	سوال و جواب
۳۰۰	لهجۃ دوازدهم	۳۲۵	معنی دوم
۳۰۰	لهجۃ سیزدهم	۳۳۲	سوال و جواب
۳۰۲	لهجۃ چهاردهم	۳۳۵	الاتصاف علی اربعۃ اقسام
۳۰۳	لهجۃ پانزدهم	۳۳۸	سوال و جواب
۳۰۵	لهجۃ شانزدهم	۳۴۰	معنی سیوم
۳۰۶	لهجۃ هفدهم	۳۴۳	فیۃ نظر من وجوده
۳۰۸	لهجۃ هجدهم	۳۴۳	الاول و الثاني
۳۰۹	لهجۃ نوزدهم	۳۴۴	الثالث
۳۱۰	لهجۃ بیستم	۳۴۵	معنی چهارم
۳۱۲	لهجۃ بیست و یکم	۳۴۵	موطن تحقیق اشیا
۳۱۳	لهجۃ بیست و دویم	۳۴۵	موطن اول
۳۱۴	لهجۃ بیست و سیوم	۳۴۶	سوال و جواب
۳۱۵	لهجۃ بیست و چهارم	۳۴۷	موطن دوم
۳۱۶	لهجۃ بیست و پنجم	۳۴۸	سوال و جواب
۳۱۷	لهجۃ بیست و ششم	۳۴۹	موطن سیوم
۳۱۸	لهجۃ بیست و هفتم	۳۵۱	مسلیک پنجم
۳۱۹	لهجۃ بیست و هشتم	۳۵۳	شبهات وارده
۳۲۱	مسلیک چهارم وحدت وجود و	۳۵۳	شبهۃ اول
	تعدد موجود	۳۵۳	سوال و جواب
۳۲۲	وجود بچهار معنی است	۳۵۴	شبهۃ دوم
۳۲۲	معنی اول	۳۵۵	شبهۃ سوم

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۳۵۹	سوال و جواب	۳۹۴	اصل بیست و دویم
۳۵۹	شبه چهارم		در اتصاف وجود بصفات
۳۶۱	سوال و جواب		تذوین الهیه
۳۶۲	سوال	۳۹۴	الفصل الثانی من اجلة التأیید
۳۶۳	جواب	۳۹۴	فیه مقامات
۳۶۵	سوال و جواب	۳۹۴	المقام الاول
۳۶۶	سوال و جواب	۳۹۵	المقام الثانی و الثالث
۳۷۳	اصل بیستم در بیان	۳۹۶	المقام الرابع
	مسئلة تکلیف	۳۹۷	المقام الخامس
۳۷۵	حقیقت انسانیه	۳۹۸	المقام السادس
۳۷۵	حقیقت الهیه	۳۹۸	الفصل الثالث
۳۸۲	اصل بیست و یکم	۴۰۰	الفصل الرابع
	در بیان تعیین	۴۰۵	اصل بیست و سیوم
۳۸۵	ایرادات بر تعیین موجود		در بیان وحدت شهود
	فی الخارج	۴۰۹	توحید حالی صوفیه بدو قسم
۳۸۵	دلیل اول	۴۰۹	قسم اول و ثانی
۳۸۶	دلیل ثانی	۴۱۱	فائده جلیله
۳۸۷	دلیل ثالث	۴۱۳	سوال و جواب
۳۸۸	اثبات اعتباریه تشخیص	۴۱۵	اصل بیست و چهارم
۳۸۸	دلیل اول		در مبحث صفات الهیه
۳۸۹	دلیل دوم	۴۱۶	سه مذهب در مسئله صفات
۳۸۹	سوال و جواب	۴۱۷	سه امر واجب الذکر

صفحه	موضوع	صفحه	موضوع
۴۲۰	اصل بیست و پنجم	۴۵۸	فرع
	در تعلق علم و واجب بذات	۴۵۹	اصل بیست و هفتم
	خود و ممکنات		در تعلق علم به معدومات
۴۲۰	چند فرقه	۴۵۹	مقدمه اولی
۴۲۰	فرقه اولی	۴۶۰	سوال و جواب
۴۲۲	فرقه ثانیه و ثالثه	۴۶۱	مقدمه ثانیه و ثالثه
۴۲۳	فرقه رابعه تا عاشره	۴۶۵	اشیاء راسه موطن است
۴۲۴	فرقه حادی عشر تا رابعه عشر	۴۶۵	اول موطن ذات
۴۲۶	فرقه خامسه عشر	۴۶۵	دوم موطن علم
۴۲۸	کلام اقناعی بچند وجوه	۴۶۶	موطن سیوم
۴۲۸	وجه اول	۴۶۸	اصل بیست و هشتم
۴۲۹	وجه ثانی		در عدم
۴۳۰	وجه ثالث	۴۶۸	عدم بر دو قسم است
۴۳۲	سوال و جواب	۴۶۸	عدم حقیقی
۴۳۷	سوال و جواب	۴۷۱	عدم اضافی
۴۳۸	سوال و جواب	۴۷۵	شیئیت بر دو وجه است
۴۴۰	احتمالات اربعه	۴۸۰	اصل بیست و نهم
۴۴۳	غایت توجیه دو امراند		در تحقیق اعیان ثابت
۴۴۸	فرع	۴۸۴	تشبیه
۴۵۵	اصل بیست و ششم	۴۸۵	سوال و جواب
	در اینکه علم او باشیا عین	۴۹۱	سوال و جواب
	علم او بذات است	۴۹۲	سوال و جواب

صفحة	مضمون	صفحة	مضمون
۴۹۳	سوال و جواب	۵۱۹	اسماء الله توقيفية اذ يد ياد
۴۹۵	سوال و جواب	۵۲۰	صفات الله نبايد گفت
۴۹۸	فرع	۵۲۰	تقسيم اسماء
۵۰۰	فرع	۵۲۲	تقسيم الصفات
۵۰۱	اصل سى امر در ذى مجبورليت اعيان	۵۲۲	الاسماء ايضا تنقسم الى اربعة
۵۰۲	جعل بر دو قسم است	۵۲۳	تنقسم ايضا الى ثلثة
۵۰۶	سوال و جواب	۵۲۳	اسماء الذات
۵۰۹	اصل سى و يكمر در بيان العلم تابع للمعلوم	۵۲۳	اسماء الصفات
۵۱۰	ايرادات چند - اول	۵۲۴	اسماء الافعال
۵۱۱	دوم	۵۲۴	اسماء مفاتيح الخيب
۵۱۲	حدود چند برام علم	۵۲۴	اسماء مفاتيح الشهادة
۵۱۴	اصل سى و دوم در لاتماهى معلوم	۵۲۴	اسماء الافعال تنقسم اقساما
۵۱۴	الجواب من وجهين	۵۲۵	فرع آخر
۵۱۵	العلم قديم و التعلق حادث	۵۲۶	فرع فى الاعيان الشابتة و
۵۱۸	معلومات الهية غير متماهى اند	۵۲۶	التنبية على المظاهر الالهية
۵۱۹	اصل سى و سيموم در مبادى اسماء الهية	۵۳۰	فرع آخر
۵۱۹	اسم بدو معنى مستعمل است	۵۳۱	اسماء الهية و كيانية
		۵۳۲	بديح
		۵۳۳	باطن - آخر -
		۵۳۴	ظاهر - حكيم - محيط
		۵۳۵	شكور - غنى الدهر - مقتدر
		۵۳۵	منازل

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۵۳۶	وجود عرش و کرسی	۵۵۶	دلایل ظاهر بینهان
۵۳۶	رب	۵۵۷	جواب ازین دلایل
۵۳۷	علیم - قاهر - ذور - مصور	۵۵۹	سلسله سلسله
	محصى	۵۶۳	سوال و جواب
۵۳۸	متین - قابض - حی - محی	۵۷۱	حاشیه عبدالغفور بر قول جامی
	مهیبت - عزیز - رزاق - مذل		
۵۳۹	قوی - لطیف - جامع - رفیع	۵۷۳	تحقیق اصل مسئله
	الدرجات	۵۷۶	سوال و جواب
۵۴۰	ارواح حروف	۵۷۹	سوال و جواب
۵۴۲	اصل سی و چهارم در	۵۸۲	اصل سی و هفتم در
	معینیت او سبحانه باعالم		سبب تجدد
۵۴۳	قول بمعینیت ذاتی	۵۸۲	قول قیصری
۵۴۳	مذاکره در مجلس	۵۸۴	سوال و جواب
۵۴۵	لزوم استقلال صفات	۵۸۶	اعتراض عبدالغفور
۵۴۹	سوال و جواب	۵۸۷	ایراد مصنف
۵۵۰	هفت مرتبه در عقیده	۵۹۳	اصل سی و هشتم در
۵۵۰	اول تا چهارم		بطلان حرکت در وجود
۵۵۱	پنجم تا هفتم	۵۹۴	سوال و جواب
۵۵۳	فرع	۵۹۵	سوال و جواب
۵۵۳	اصل سی و پنجم در	۵۹۶	سوال و جواب
	اندراج	۵۹۸	اصل سی و نهم در بیان
۵۵۵	اصل سی و ششم در		مرات
	مسئله تجدد امثال	۶۱۶	اصل چهارم در عکس

صفحه	مضمون	صفحه	مضمون
۶۲۵	اصل چهل و یکم در بیان عالم و انواع آن	۶۶۰	فصل در تهذیب لطایف ثلثه بارزه بوجه حکمت خلقي
۶۳۰	عالم چهار است	۶۶۱	فصل در تهذیب لطایف ثلثه بارزه بوجه شرعی
۶۳۰	حضرات خمس	۶۶۲	فصل در تهذیب لطایف ثلثه حصه
۶۳۳	غیب بر دو قسم است	۶۶۵	اصل چهل و سیوم در عالم مثال
۶۳۳	مخارج خمسة	۶۷۰	اصل چهل و چهارم در بیان حقیقت انسان
۶۳۶	اصل چهل و دوم در بیان روح	۶۹۳	اصل چهل و پنجم در ذکر بعضی از مناقب ابن عربی
۶۳۷	اختلافات در روح	۷۱۵	اصل چهل و ششم در ذکر عقاید حقیه که حضرت شیخ اکبر متدین و معتقد است
۶۳۷	اختلاف اول	۷۲۱	اصل چهل و هفتم در ایراد فقرات چند از کلمات اکابر اولیا مشتمل بر اصول کلیات سیر و سلوک
۶۳۸	اختلاف دوم و سوم		
۶۳۹	اختلاف چهارم و پنجم		
۶۴۰	اختلاف ششم و هفتم		
۶۴۱	اختلاف هشتم		
۶۴۲	تحقیق روح از شاه مسعودی		
۶۴۲	الکشف الرابع عشر فی بیان حقیقه الروح		
۶۵۴	معنی روح		
۶۷۷	روح هوای راسه حال است		

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

—•—•—•—•—•—•—

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.



Insignia conferred by Emperor Akbar on Fakhrul Mulk Sayyid-us-Sādāt Qāzi-ul-Quzāt Sayyid Mahmood Naqvi, the great grand-father of Sayyid Shāh Abdul Qādir Mehrbān Fakhri, in the 17th year (979-980 A. H. = 1547-1548 A. D.) of Akbar's accession to the throne.

Obverse side of the insignia

by kind permission of Sayyid Abdul Qādir Fakhri of Mylapore, Madras.



مقدمہ

سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری، جن کی قابل قدر تصنیف اصل الاصول اس وقت ناظرین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، جنوبی ہند کی ان مایہ ناز ہستیوں میں سے ایک تھے جنہوں نے تصوف پر کامیابی کے ساتھ عالمانہ بحث کی ہے۔ ان کا سلسلہ نسب گیارہ واسطوں سے سید شاہ بدیع الدین عرف میٹھا مدار ابن قاضی سید محمود کنتوری سے جا ملتا ہے۔ اور سید شاہ میٹھا مدار موصوف کا سلسلہ نسب باذیسی واسطوں سے سرکار دو عالم حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک جا پہنچتا ہے۔

سید شاہ عبدالقادر فخری نے اپنی تصنیف کھل الجواہر میں جو سنہ ۱۱۶۷ھ میں لکھی گئی ہے اپنا نسب نامہ یوں بیان کیا ہے

شکر ایزد راکہ مشیت خاک ناچیز مرا
در لباس صورت انسان بر آورد از خدا

شکر دیگر آنکہ در اولاد پیغمبر نمود
خلق این عاصی کہ عصیان است از سر قابچہ

از امیر المؤمنین حیدر بر آمد در ظہور
قرۃ العین نبی یعنی حسین مجتبیٰ

گشت نور چشم اوزین العجا سجاد وقت
آدم اولاد ریحان بہار مصطفیٰ

جانشین او محمد باقر علم لدن
کو امام پنجمین باشد ز ولد مرتضیٰ

دادگزار امام باقر آمد بر شگفت
نو نہال جعفر صادق امام مقتدی

شد ز سلطان صداقت پیشگان بزم حق
موسی کاظم امام اتقیا و اصفیا

نور چشم کاظم آمد ضامن حاجات خلق
ثامن اثنا عشر یعنی علی موسی رضا

وارث شاه خراسان در خلافت گستری
شد امام الاتقیا یعنی محمد ذو التقی

وارث تخت خلافت عاشر اثنا عشر
شد نقی بوالحسن بعد از تقی مجتبی

شد ازو فرزند عالی قدر او یعنی حسین
مشتهر بانام جعفر آن امام ادکیا

گشت عبداللّه ازوی سید عالی نسب
شد ز عبداللّه پسر سید محمد مرتضی

شد کبیر الدین ز سید مرتضی قائم مقام
خسر و ملک ولایت شاه ملک ارتضا

گشت عین الدین چو نور عین سید کبیر
یافت در آفاق نور دیده صدق و صفا

نور عین الدین شد از فرزند او رخشان بخلق
کو جمال الدین و الدنیا بود به افتخا

فیض خورشید جمال الدین منور کرده است
از رخ سید محمد ماه ماه اهتدا

سید یعقوب فرزند محمد ماه شد

یوسف مصر کرامت ماه کنعان هدا

همچو یوسف نور چشم حضرت یعقوب شد

سید محمود محمود السجایا فی السوری

گشت عین الدین ثانی سید والاتبار

نور عین سید محمود به رو و ریا

کرد ازو قاضی حمید الدین گنتوری ظهور
آن امام اهل عقل و نقل پیر مقتدی

قاضی محمود گنتوری است فرزند رشید
گشت با قاضی حمید الدین عنایت از خدا

شد بدیع الدین عالی منزلت قطب الهدار
دادش از تفت خلافت بر مقام خویش جا

قطب اقطاب جهان یعنی شد میثها مدار
قاضی محمود را باشد خلف در اهتدا

منصب قاضی بدیع الدین عنایت کرده است
از طفیل مرشد والاه او رب العلی

گشت ازوی زبدۀ عالم شهاب الدین ولی
شد شهاب ثاقبی بر آسمان اعتلا

سید طه ازو شد جلوه گردد بزم حق
شمع روشن رهنمائی سالک راه خدا

شد شهاب الدین ثانی او شد طه نمود
آفتاب آسمان فیض و احسان و سخا

بعد ازان سید حسین ازوی در آمد در جهان
منتخب از عبرت شاه شهید کربلا

سید طه که از سید حسین آمد به بزم
شد بانواع فضایل متصف به اشتباه

تاج محمود آمد از طه به بزم اقتدار
کز صفای گوهر خویش است تاج اولیاء

رونق بزم هدایت شد ز فرزندش که اوست
هادی راه خدا سید شریف مهتدی

شد ازو سید امان الله گنتوری که داشت
فخر مخفی در لباس صحبت اهل غفا

شد ازو سید حنیف الدین که علم و هم عمل
داشت حاضر از طفیل جد خود شیر خدا

شد ازو سید شریف الدین که در فضل و کمال
برده از اقران خود سبقت چو از طیری هما

والدمن جان من هم دین و هم ایمان من
قبیله اهل مروت کعبه اهل وفا

خسرو ملک عنایت سرور اقلیم فیض
بادشاه کشور همت شه مصرسفا

ذات او آئینه دار جلوۀ پروردگار
علم او آئینه دار فیض فیاض الوری

می نهاید افتخار از ذات ان عالی نسب
هم شرافت هم نجابت هم فضیلت هم علا

نزد او محقول و منقول است در دستی چراغ
پیش او منظوم و منشور است چون آئینه ها

در شجاعت بسکه داد یکه تازی می دهد
روح رستم می نهاید بر دلش عهد و ثنا

گرچه می دارد خطاب خانی آبادیش او
از غرور فضل باشد بادشاهی چون گدا

عالم و فاضل امام مجتهد در عصر خویش
بسکه دارد بر کثیره از فضایل احموا

در لطافت طبع او از بوس گل گیرد خراج
در نزاکت باج گیرد فکر تیزش از صبا

دست و تیغ او فزاید آبرو بزم و رزم
خامه تیرش بود از بسکه در بر جارسا

صاحب والامناصب صاعد اعلی رتب

مالک اسفی مراتب ذات او در دوسرا

وصف اورا نیست مقدور کسی گوید تمام
مدح او هرگز نباشد آشنائے انتها

کے بود یارا کہ در مدحش کنم حرفی رقم
او مقدس من ملوث من کجا و او کجا

منکہ عبدالقادر دارم تخلص مہربان
می نہایم از خدائے خویش هر دم این دعا

کردگار من بحق ذات پاک خویشتن
در طفیل مرسلین و انبیاء و اولیاء

صحت جسم و نشاط قلب و امداد نصیب
دولت و جمعیت دلوای او راکن عطا

سایہ گستر دار یارب بر سرم آن ذات را
کز پنہاش میزنم پہلو بخورشید سہا

تا بود خورشید را باشینم زار التفات
تابود هر ذرہ را از مہر امید ضیا

سید شاہ عبدالقادر کے آباء واجداد نیشاپور کے رہنے والے
تھے اور وہاں سے شمالی ہند آئے اور موضع کھتور ریاست لکھنؤ
میں اقامت اختیار کی چند پشتین یہاں گزریں ان کے پردادا کا نام
امان اللہ تھا ، علم و فضل کے لحاظ سے مشہور و معروف تھے اور
عہدہ شاعر تھے ۔ سید شاہ عبدالقادر نے ان کے ایک مصرعہ پریوں
گرہ لگائی ہے ۔

مہربان از مطلع جدم امان اللہ خوشم
اے بسودائے تو لبیریز فغان ناخوشہا

سید موصوف کے والد ماجد سید شریف الدین محمد خان نقوی
اورنگ آباد آئے اور روضہ کے قاضی مقرر ہوئے وہ صاحب علم و فضل اور
صاحب تصانیف بزرگ تھے ۔ روضہ یعنی خاد آباد کے قاضی تھے جو اورنگ
آباد دکن سے سات آٹھ میل پر ایک مشہور مقام ہے ۔ سید شریف
الدین محمد خان نقوی نے شاہ کلیم اللہ دہلوی کے مرید سید شاہ نظام
الدین اورنگ آبادی کی لڑکی سے شادی کی تھی ۔ سید شاہ نظام الدین

اپنے مرشد کے حکم سے دکن چلے آئے تھے اور اورنگ آباد میں اقامت اختیار کی تھی۔ اپنی وفات سنہ ۱۱۴۲ھ تک وہ رشد و ہدایت اور تعلیم و تدریس میں مشغول رہے۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے سید شاہ فخرالدین نے مسند رشد و ہدایت بچھاٹی۔ سنہ ۱۱۶۵ھ میں وہ اورنگ آباد سے دہلی چلے گئے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے خاندان سے ان کے گہرے روابط تھے۔ دلی کا شاہی خاندان ان کا بڑا معتقد تھا۔ بے شمار لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ سید شاہ فخرالدین نے سنہ ۱۱۹۹ھ میں وفات پائی۔

سید شاہ عبدالقادر سنہ ۱۱۴۳ھ میں اورنگ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ ماجدہ بڑی نیک اور صالح عورت تھیں۔ خاندانی شرافت و عزت و رتہ میں ملی تھی۔ اس پر تصوف اور سلوک کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ سید شاہ عبدالقادر موصوف نے بیک وقت علم و فضل اور تقویٰ و تقدس کی گود میں پرورش پائی۔ سب سے پہلے قرآن مجید حفظ کیا اور اس کے بعد فارسی اور عربی علوم متداولہ کی تحصیل کی طرف توجہ کی علوم فقہ قاضی شیخ الاسلام خان سے اور ادب اور حدیث کی کتابیں مولوی غلام علی آزاد بلگرامی سے پڑھیں۔ دیر شاعری میں انہی سے اصلاح لی۔ ان کے کہنے سے مہربان تخلص اختیار کیا تھا۔ چنانچہ مختلف جگہوں پر آزاد کے فیض تربیت کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں۔

تاتخلص مہربانت داد آزاد از کرم

مہر شد آئینہ فکر روشنی جوش ترا

ایک دوسری جگہ غلام علی آزاد کو قبلہ و پیہر و استاد

کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

سایہ گستر باد یارب بر دل ناشاد ما

قبلہ ما پیہر ما استاد ما آزاد ما

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں

مہربان واقف نہ از طرز گفت و گوے ما
در فشانے ہاے ما از بخشش آزاد ما است

بفیض بخشش آزاد مہربان نازم
کہ ہر سخن زلبہ رشک صد گہر آید

این شعر بخیر فیض آزاد
در حوصلہ مہربان نگنجد

مہربان کیست کہ در شعر شود ہمسر ما
تا کہ از حضرت آزاد گرفتیم سبق

لطف آزاد ار نباشد شامل من مہربان
خاطر غمناک و دلگیرم گل پژمرده ام

تا پناہ حضرت آزاد دارم مہربان
نیست غم را دست قدرت بر دل پر زور من

جز توای آزاد بر عالم کہ باشد مہربان
از تو آید رسم و آئین عنایت گستری

مہربان از کرم حضرت آزاد توان
کہ در ابناء زمان شاعر یکتا باشم

اگر روشن بنامی بخشدت آزاد می بینم
کہ شعرت مہربان بانیر اکبر کند بازی

سید شاہ عبدالقادر کے ناندا سید شاہ نظام الدین اور مامون سید شاہ
فخر الدین اورنگ آبادی اپنے زمانے کے مشہور صوفی تھے۔ اس
لئے ان کو بھی اس فن سے بچپن ہی میں دلچسپی ہوگئی
تھی۔ انہوں نے مشنوی مولانا روم اپنے مامون سید شاہ فخر الدین
سے پڑھی تھی۔ چنانچہ اس کی سند اپنے ایک رسالہ فیض
مشنوی میں اس طرح بیان کی ہے۔

”این فقیر حقیر کتاب مستطاب مشنوی را از جناب مرشد
خود امام الخارفین حضرت سید فخر الدین قدسنا اللہ بسره سند
نہودہ و ایشان از حضرت بدر الحقیقت سید ابو القاسم شیخ

احمد عرف شیخ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز سند فرمودہ
و ایشان از سید محمد خواجہ قدس سرہ و ایشان از پدر بزرگوار
خود حضرت میر عبدالرحمن قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان
از پدر بزرگوار خود میر سید محمد خواجہ خضر قنوجی رسولدار
قدس اللہ سرہ و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید محمد کدائی
قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید
عبدالہلک قنوجی قدس سرہ العزیز و ایشان از پدر بزرگوار
خود میر سید عبداللہ بن قدس اللہ سرہ العزیز و ایشان از پدر
بزرگوار خود میر سید عبدالرحمن قدس اللہ سرہ العزیز و
ایشان از پدر بزرگوار خود میر سید حسین قدس اللہ سرہ
العزیز و ایشان از حضرت مولوی رومی رضی اللہ عنہ سند فرمودہ “

سید شاہ عبدالقادر نے اپنے مامون کے ہاتھ پر بیعت کی
اور سلوک کے منازل طے کیے اور پھر انہی سے قادریہ اور
چشتیہ سلسلہ کا خرقہ خلافت حاصل کیا۔ ان پر تصوف کا
رنگ گہرا ہوتا گیا۔ اور ان کے جذبات اور خیالات میں ایک
گہری تبدیلی ہوئی۔ انہوں نے اپنے لئے فقر فخری اور الفقر منی
کا سجع بھی اختیار کیا تھا بعض تذکرہ نویس لکھتے ہیں کہ
سید شاہ عبدالقادر فخری کو مہربان تخلص پسند نہیں آیا۔
انہوں نے آخری زمانے میں اپنے لئے فخری تخلص اختیار کیا۔
مگر ان کے دیوان کو دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے
آخر وقت تک مہربان ہی اپنا تخلص باقی رکھا۔ مگر بعض غزلوں
میں فخری بھی تخلص اختیار کیا ہے۔ یہ ارادتی لقب تھا۔
ان کے دیوان میں اس تخلص کی تقریباً ستر غزلیں ملتی ہیں
مہربان کے تخلص کے ساتھ تقریباً پان سو غزلیں ہیں سید شاہ
فخرالدین کے ساتھ ارادت کے بعد بھی انہوں نے مہربان کا ہی
تخلص استعمال کیا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں

مہربان افضال فخر الاولیاء بادامدام

وز پی فیضش عروج نشہ سرشار ما

ایک غزل میں دونوں تخلص استعمال کیے ہیں

غبارِ قافلہ عالمِ دلمِ فخری
شکستِ رنگِ چو صبحِ است مہربانِ بزمِ

فخری نے حدیثِ کافن محمد عالم بن عباس السلیمانی سے حاصل کیا تھا جو شیخ سلیمان المہدی الزبیدی مفتی بلاذین کے شاگرد تھے اور وہ علامہ حسن بن محمد بن سعید بن ابراہیم الکردی کے شاگرد تھے۔ اس طرح سید شاہ عبدالقادر فخری کا سلسلہ حدیث شیخِ محقق ابراہیم کردی سے جاملتا ہے۔ جو چند واسطوں سے حافظ ابن حجر عسقلانی کے شاگرد ہوئے ہیں۔ سید شاہ عبدالقادر فخری نے شیخ ابراہیم کردی کی تصنیفات سے بہت فائدہ اٹھایا ہے۔

تعلیم کے ختم کرنے کے بعد وہ درس و تدریس میں مشغول ہو گئے اور جب ان کے والد ماجد کا انتقال ہو گیا تو قضاوت کا عہدہ بھی ان کے سپرد ہو گیا

یہ وہ زمانہ تھا جب کہ نواب محمد علی والajah کی داد و دہش اور علمی سرپرستی کا شہرہ سنکر شمالی اور جنوبی ہند کے مختلف اہل علم مدراس کا رخ کر رہے تھے۔ لکھنؤ، گوہاٹو، بیجاپور اور اورنگ آباد کے علماء کے لئے امن و امان کی جگہ مدراس ہی کی ریاست نظر آ رہی تھی۔ چنانچہ فخری بھی سنہ ۱۱۸۳ھ میں اورنگ آباد سے مدراس تشریف لائے۔ اس وقت حضرت قردی ویلوری قدس سرہ کا انتقال ہو چکا تھا اور محمد علی والajah نے آرکٹ یاد تہذکر کو چھوڑ کر شہر مدراس کو اپنی اقامت گاہ بنالیا تھا۔ نواب محمد علی والا جاہ اور ان کے صاحبزادے نواب امیر الامرا نے سید شاہ عبدالقادر فخری کی بڑی عزت کی نواب امیر الامرا نے ان کی قیام گاہ پر جاکر ان سے ملاقات کا شرف حاصل کیا۔ میلانپور مدراس میں مسجد کا وہ احاطہ خرید کر ان کے حوالہ کیا جہاں وہ آج دفن ہیں اور جہاں فخری کے پرپوتے سید محمد عبدالقادر فخری رہتے ہیں نواب محمد علی والajah نے جدواں ضلع شمالی آرکٹ میں ان کے لئے ایک جاگیر بھی عطا کی تھی۔

مدراس اُنہ کے بعد انہوں نے درس و تدریس ، وعظ و نصیحت ، رشد و ہدایت اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ دور دور کے طلبہ ان کے پاس پہنچ کر عربی و فارسی کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اورنگ آباد اور اس کے اطراف کے اکثر طلبہ انہی کی شاگردی اختیار کرتے تھے۔ وہ فارسی شعر گوئی میں مسلم الثبوت استاد مانے جاتے تھے۔ تذکرون میں مدراس کے بہت سے شعرا کا نام ملتا ہے جو فخری سے اپنے اشعار کی اصلاح لیا کرتے تھے۔ غلام علی موسے رضا رایت جو باقر آگاہ کے مشہور شاگردوں میں سے تھے تذکرۂ گلدستہ گرداں میں فخری کی ان الفاظ میں تحریر کی ہے

فخری آن پادشاہ خوش فکران
بود ممتاز بزم ہمعصران

زیب اورنگ جامعیت بود
گوے سبقت زہنگنان بر بود

سید شاہ عبدالقادر نے رجب سنہ ۱۲۰۴ھ میں وفات پائی اور اپنے گھر ہی کے احاطہ میں جو مسجد سے لگا ہوا ہے دفن ہوئے۔ باقر آگاہ مرحوم نے ان کی وفات پر حسب ذیل تاریخی قطعہ لکھا تھا۔

فخری کہ در مشایخ دوران حدیل او
ہرگز نہ کردہ جلوہ در آئینہ شہود

از سرد مہری تن افسردہ گشتہ تنگ
در سیراوج جان پر پرواز و اکشود

بودم ب فکر رحلت او کز صریح کلک
خورد این فغان بگوش دلم لا نظیر بود

ان کے شاگرد رشید خلوص اودگیری نے ایک دوسرا مادہ

تاریخ دکالا ہے

فخری آن مخبر زمین و زمان
کعبہ وصل را چو شد طایف

ناگہان سال آن بگوشم خورد
فاز فوذا عظیمها از هاتف

غاب قطب الہند سے بھی ان کی تاریخ وفات نکالی گئی ہے
سید شاہ عبدالقادر فخری کی اولاد میں سے ایک لڑکا اور
ایک لڑکی شہربانو زندہ رہی۔ لڑکے کا نام سید قادر محی الدین فخری تھا۔
جن کے صاحبزادے کا نام سید شاہ عبدالقادر فخری اور صاحبزادی
کا نام قہر النساء تھا۔ سید شاہ عبدالقادر موصوف کی اولاد میں
سید نظام الدین فخری، سید کلیم اللہ فخری اور تین لڑکیاں
زندہ رہیں۔ اس خاندان کے موجودہ چشم و چراغ سید محمد
عبدالقادر فخری انہی سید نظام الدین فخری کے پوتے اور سید
محمد فخر الدین فخری کے صاحبزادے ہیں۔ سید محمد عبدالقادر
فخری نے اپنی اولاد کو وقت کے تقاضے کی بناء پر عربی و
فارسی کی بجائے انگریزی کی اعلیٰ تعلیم دلائی ہے۔ لڑکیوں میں
محترمہ فاطمہ اختر (جسٹس بشیر احمد سعید صاحب کی اہلیہ)
مدراس یونیورسٹی سینڈھیکٹ، سنیت اور اکادمی کونسل کے ممبر اور
جنوبی ہند کے تعلیمی ڈسٹ کے ماتحت زنانہ کالج مدراس کی
اکزیکٹو کونسل کے چیئرمین کی حیثیت سے قوم اور وطن
کی مفید تعلیمی خدمات انجام دے رہی ہیں

چونکہ سید شاہ عبدالقادر فخری کو تصوف سے خاص دلچسپی
رہی اس لئے ان کی تصنیفات تمام تر اسی موضوع سے متعلق
ہیں۔ ان کی حسب ذیل تصانیف یادگار ہیں

۱۔ اصل الاصول فی بیان مطابقتہ الکشف بالمعقول و الہنقول
سید شاہ عبدالقادر فخری کے زمانے میں شیخ اکبر محی الدین بن
عربی کا مسئلہ وحدۃ الوجود ایک مابین الشراعی مسئلہ بنا ہوا
تھا۔ یہ مسئلہ بڑے بڑے علماء کے دل کو کھٹکتا تھا۔ اور خاص
کر حضرت مجدد الف ثانی کے مسئلہ وحدۃ الشہود کے منظر
عام پر آجانے کے بعد بہت سے صوفی منش لوگ وحدۃ الوجود

کی حقانیت کے متعلق شک و شبہ کرنے لگے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی المتوفی سنہ ۱۱۷۶ھ نے اپنی تصنیفات میں حضرت مجدد الف ثانی کے مسئلہ وحدۃ الشہود کی زبردست حمایت کی تھی۔ جس کی وجہ سے وحدۃ الشہود کا مسئلہ زبان زد خاص و عام ہو گیا تھا۔ سید شاہ عبدالقادر فخری وحدۃ الوجود کے زبردست حامیوں میں سے تھے۔ وہ اپنی نجی گفتگو اور عام تقریروں میں اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر بڑے دلچسپ اور پر اثر انداز مبین روشنی ڈالا کرتے تھے۔ وہ مشہوری مولانا روم کے اشعار کی تشریح کے ضمن میں بہت سے صوفیانہ حقایق سے بھی بحث کیا کرتے تھے۔ اس بناء پر ان کے ایک عقیدتمند شاگرد سید عنایت اللہ رضوی نے فن تصوف پر ایک مبسوط کتاب لکھنے کی فرمائش کی جس میں معقولات اور منقولات کے درمیان کلی مطابقت دینے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ سید شاہ عبدالقادر نے اس نام سے سنہ ۱۱۹۲ھ میں ایک مبسوط کتاب لکھی جس کو ایک مقدمہ اور ۴۷ فصلوں پر تقسیم کیا ہے

اس کتاب پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مصنف نے اس کی تیاری میں کتنی محنت کی ہے۔ انہوں نے بہت سے مصنفین کبار کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا جن میں ذیل کے نام خاص طور پر لگے جاسکتے ہیں۔ جیسے ابونصر فارابی، شیخ ابو علی ابن سینا، امام غزالی، امام رازی، شیخ نصیر الدین طوسی، ابوبکر کلاباذی، شیخ ابو عبداللہ انصاری، شیخ ابو طالب مکی، شیخ محی الدین ابن عربی، شیخ صدر الدین قونوی، شیخ عبدالکریم جیلی، مولانا عین القضاۃ ہمدانی، ملا جلال الدین دوانی، شیخ عبدالرحمن جامی، شیخ فخر الدین عراقی، شیخ صدر الدین شیرازی، میرزا محمد ہروی، شیخ ابراہیم کردی، شاہ مسعود دکنی، شیخ ابراہیم الہمدانی، ملا داؤد بن قیصری، ملا عبدالکیم سیالکوٹی

مجدد الف ثانی شیخ سید احمد سرہندی - شاہ ولی اللہ دہلوی -
 شیخ علی بن احمد الہادی ، شیخ عبدالوہاب شحرانی ، شیخ
 جلال الدین السیوطی وغیرہ ۔

اس کتاب میں سید شاہ عبدالقادر فخری نے لکھا ہے کہ
 وحدۃ الشہود حضرت مجدد الف ثانی کا ابتدائی مسئلہ تھا ۔
 اور آخر عمر میں انہوں نے اپنے اس مسئلہ سے رجوع کر لیا
 تھا ۔ اور وہ بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہو گئے تھے ۔ چنانچہ
 انہوں نے حضرت مجدد الف ثانی کے مکاتیب کی تیسری جلد
 سے اس پر جو دلائل دیے ہیں وہ قابل غور ہیں ۔

۲۔ سجدات - یہ در حقیقت چند صوفیانہ حقایق کا مجموعہ
 ہے جن کو اپنے وجدان اور کشف کے ذریعے دریافت کیا ہے ۔
 ہر ایک حقیقت کو ایک سجدہ قرار دیا ہے ۔ پوری کتاب ۱۶۹
 سجدات پر مشتمل ہے ۔ ان حقایق و معارف الہیہ کے اخذ و
 تبیان میں انہوں نے کسی کی تقلید نہیں کی ہے ۔ چنانچہ
 اس کے مقدمے میں لکھتے ہیں

” اما بعد این کلمہ چندے است مسوی بہ سجدات در ذکر
 معارف کہ فقیر عبدالقادر فخری در اخذ و تبیان آن مقلد و
 ناقل هیچ احدی نیست بلکہ مستأثر و مخصوص است باستقلال
 ورود آن از تجلی الہی جہے کہ مہبط علوم و اسرار است
 و بعد ہذا اگر درین معارف بابعض اکابر توارد است زہے
 سعادت و اگر تفرد است خہ عنایت “

(1) سجدہ بضم سین و سکون با عربی میں تسبیح کے دانے
 کو کہتے ہیں ۔ سجدات بضم سین و با مواضع سجود کو کہتے
 ہیں ۔ سجدات وجہ اللہ یعنی وجہ الہی کے انوار ، سجدۃ اللہ
 یعنی اللہ کا جلال یہاں سجدات سے مراد انوار الہی ہے ۔ کیونکہ
 اس کتاب میں خدا کی ذات و صفات سے متعلق چند حقایق
 کو پیش کیا گیا ہے

اس کتاب میں وجود و عدم ، واجب و ممکن ، عشق حقیقی و عشق مجازی ، عینیت و تعین ، وحدت - احد ، واحد ، محدود ، فیض ، نفس رحمانی ، تجلی الہی وغیرہ کے متعلق اپنے ذاتی مکاشفات کو قلمبند کیا ہے ۔

یہ کتاب سنہ ۱۱۹۲ھ سے پہلے لکھی گئی ہے ۔ کیونکہ ان کی کتاب اصل الاصول میں اس کا حوالہ آتا ہے ۔

۲ - فخر مناقب علیا ۔ اس کتاب کا کوئی نسخہ کہیں نظر نہیں آیا ۔ مگر سبحات میں کئی جگہ اس کا حوالہ آیا ہے ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی سبحات کی طرح صوفیانہ حقایق و معارف سے بحث کی ہوگی ۔ ممکن ہے کہ اس میں سید شاہ فخرالدین کے جستہ جستہ حالات اور ان کے مکاشفات بھی مذکور ہوں ۔

۴ - عذیم الہمال بتجدد الامثال مسئلہ تجدد الامثال کے متعلق ایک رسالہ ہے جس کا حوالہ اصل الاصول میں آیا ہے ۔ مگر اس کا کوئی قلمی نسخہ کہیں نظر نہیں آیا

۵ - فیض معنوی ۔ ستائیس صفحوں کا ایک مختصر فارسی رسالہ ہے اس میں مشنوی مولانا روم کے ابتدائی اشعار کی دلکش تشریح کی گئی ہے اس کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ حضرت عابد الرحمن جامی نے پہلے شعر کی اتنی عمدہ تشریح کردی ہے کہ اس پر اضافہ کرنا بہت مشکل ہے تاہم انہوں نے نئے نئے معانی پیش کیے ہیں ۔ چنانچہ اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں

”ترصد از قاریان این سطور و تالیان این سطور آذکے قوت مہیڑہ را اندکے کار فرمودہ آنچہ این ہیچہ دان برشرح مولوی جامی بطریق مستزاد افزودہ در بیان بقیہ بیت مذکور قطرہ وارے بدریا الحاق نمودہ بہ عین تمیز ادراک فرمایند و معنی عدم تعطیل فیض نامتناہی کہ اثر عدم تعطیل اسماء الہی است دریافت نہایند

هنوز آن ابر رحمت در فشان است
خمر و خبثانہ بامہر و دشان است

من آن خاکم کہ ابر نوبہارے
کند از لطف برمن قطرہ بارے

چو سبزہ شکر لطفش کے گزارم
اگر برروید از من صد زبانم

اس چھوٹے سے رسالہ کو سید شاہ قادر محی الدین فخری
النقوی نے سنہ ۱۲۲۱ھ میں مطبع قیصری مدراس میں چھپواکر
شایع کیا تھا۔ اس کے آخر میں دو صفحوں کا ایک خاتمہ ہے
جس میں اپنے وقت سے لیکر حضرت مولانا جلال الدین رومی
تک مثنوی کے پڑھنے کی سند محض بیان کی ہے۔ جس کو
ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں۔ اس رسالہ کے ساتھ شرح دل ذائق
انسان کامل کے نام سے ایک ضمیمہ بھی ہے جو در حقیقت
مثنوی کے متعلق ایک دلکش تقریر ہے۔ اس کو ان کے ایک
شاگرد نے قلمبند کیا تھا۔ اس ضمیمہ میں لکھا ہے کہ ایک
دن سید شاہ عبدالقادر فخری سے سوال کیا گیا کہ آیا دنیا
میں مثنوی کی کوئی ایسی شرح موجود ہے جس کو حضرت
مولانا جلال الدین رومی کے صحیح منشا اور خیالات کا آئینہ
کہا جاسکتا ہو۔ شاہ صاحب نے جواب دیا۔ موجود کیوں نہیں؟
پھر فرمایا مثنوی کی دو شرحیں موجود ہیں۔ ایک خود مثنوی
ہی ہے جو ایک جگہ کی مختصر بات کو دوسری جگہ تفصیل
سے پیش کرتی ہے۔ اور دوسری حضرت انسان کامل کا دل ذائق
ہے جو ہمیشہ حضرت مولوی مثنوی کے منشا و مقصد سے ہم
آہنگ رہتا ہے

اس رسالے کے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مختصر سی
تصنیف سبحات کے بعد کی ہے چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

آنچه برین به هیچ درین مقدمه کشف کرده اند آن است
که در نسخه سجدات نوشته ام “

۶ - مفتاح المعارف - یه بهی اصل الاصول کی طرح فن تصوف
پیر ایک ضمیمه تصنیف هه جو سنه ۱۲۰۰ هه مین لکھی گئی هه -
اس که دیباچه مین لکته هین

” اما بعد معروض می دارد خاک پای اهل نیاز مخاطب
بعمدلیب گلشن راز متشرب بالمشرب المحمدی الموسوی فقیر
عبدالقادر الذخری النقوی حفظه الله سبحانه من مکاید النفس و
الشیطان و عصه من مصادد المنکر الخفی و الخسران که این
دریوزه گر صوفیه کرام از مدت چهل سال بیت

مجنون صفت در بدر و خانه بخانه

شاید که به بینم رخ لیلی به بهانه

و در مدت این گدائی باجمعه از اکابر اولیاء و عرفا
مصابیت و مکالمات و بر برخه از زبر اصفیا و کبرا عبور و مطالعه
اتفاق افتاده و در اثنای خدمتگاری فن شریف تصوف بیشتی از
تحقیقات فایده و تدقیقات رایقه از مهب عنایات و افضال
بر قلب این شکسته بال نزول یافته - نظر برینکه این معارف
علیه و عوارف جلیه بخاک توضیح نروند بقید قلم می آورد -
از انجمله این نسخه ایست مسمی بمفتاح المعارف که عجاله الوقت
نویز خامه عجز طراز گردیده “

یه کتاب اکیس مفتاح اور ایک خاتمه پیر مشتمل هه - اس
کی تفصیل حسب ذیل هه

۱ - مفتاح اول در طریق علم بالحقایق ۲ - مفتاح دوم در
رفع استبعاد عقلی از مسئله وحدۃ الوجود ۳ - مفتاح سوم در
تفسیریه و تشبیه ۴ - مفتاح چهارم در اقامت برهان بر مسئله
توحید وجودی ۵ - مفتاح پنجم در مسئله تکلیف ۶ - مفتاح

ششم در اجوبه اسوله که وارد می کنند جاهلان برین مسئله
 ۷ - مفتاح هفتم در لاتعین ۸ - مفتاح هشتم در تعین اول
 ۹ - مفتاح نهم در احدیت ۱۰ - مفتاح دهم در هویت و انیت
 ۱۱ - مفتاح یازدهم در واحدیت ۱۲ - مفتاح دوازدهم در بیان
 مرتبه الوهیت ۱۳ - مفتاح سیزدهم در بقیه مباحث احدیت
 و واحدیت ۱۴ - مفتاح چهاردهم در علم تفصیلی ۱۵ - مفتاح
 پانزدهم در علت غائیة ۱۶ - مفتاح شانزدهم در وجود منبسط
 ۱۷ - مفتاح هفدهم در تجلی اعظم ۱۸ - مفتاح هجدهم در عوالم
 ثلثه ۱۹ - مفتاح نوزدهم در اسماء الهیه ۲۰ - مفتاح بیستم در
 اسماء کیانیة ۲۱ - مفتاح بیست و یکم در حقیقت انسانیة .
 خاتمه در بعض اطوار توجه الی الله -

هر مفتاح که مباحث فتح کی سرخیان دیگر مذکوره بالاضامین
 هر بحث کی هم اور فتح کا لفظ اس بات کی طرف اشاره هم
 که یہ خاص ان کی ذاتی تحقیق هم - چنانچه کہتے ہیں
 ”و درضمن هر مفتاح فتحی چند و فتوحی چند اند علی
 حسب الاحتیاج و فتوح اشاره بمفصوصات این هیچمدان است
 هر چند در ضمن فتح هم بعض مختصات این به هیچ مندرج
 اند اما نظر باندراج آن در کلام اکابر متبیین باشاره دساخت
 اس کتاب کی تاریخ تصنیف که متعلق ایک قطعه لکھا هم
 جو حسب ذیل هم

فایض شده از مواهب قدس

مجموعه خاص حسن و احسان

چون سرمد منور بصایر

چون غازه جمال وجه ایقان

اسرار صفات حق درو درج

شیرازة زلف خوب رویان

بستان ہدی ریاض حکمت
گلزار یقیں بہار عرفان

تاریخ تمام و نام نامیش
مفتاح معارف بزرگان

یہ کتاب بھی تقریباً چھ سو صفحوں کی ہے۔ اس کا ایک ناقص الاخر قلمی نسخہ حضرت مکان ویلور کے کتبخانہ میں ہے۔
۷۔ محل الجواہر فی مناقب الشیخ عبد القادر۔ یہ کتاب سنہ ۱۱۶۷ھ میں حضرت عبد القادر جیلانی کے حالات میں لکھی تھی اس کا تاریخی نام منور عین الشوق محل الجواہر رکھا تھا۔ اس کا نام صرف تذکروں میں آتا ہے۔ مگر اس کا قلمی نسخہ نظر سے نہیں گزرا

۸۔ دیوان فارسی۔ اوپر گزر چکا ہے کہ سید شاہ عبدالقادر فخری فارسی کے مسلم الثبوت شاعر تھے۔ بہت ممکن ہے کہ اردو میں بھی کچھ غزلیں کہی ہوں۔ مگر تذکروں میں کوئی اردو شعر نہیں ملتا۔ البتہ ان کی یہ رباعی ان کے خاندان میں مشہور ہے

بھلا کعبے کو ہے کندیدہ کرنا
بھلا ہے عرش کو جنبیدہ کرنا

نصیب دشمنان بھی ہونہ فخری
دل دشمن کو بھی رنجیدہ کرنا

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اردو کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی تھی۔ فارسی دیوان کا ایک نسخہ سید محمد عبدالقادر صاحب فخری کے پاس موجود ہے۔ اس سے سید شاہ عبدالقادر فخری کی شاعری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

اوپر گزر چکا ہے کہ فخری ابتدا میں میر غلام علی آزاد سے اصلاح لیا کرتے تھے اور انہی کے کہنے پر مہربان تخلص

اختیار کیا تھا۔ آزاد نے اپنی کتاب خزانہ عامرہ میں جو سنہ ۱۱۷۶ھ کی تصنیف ہے فخری کی سخن فہمی کی تعریف کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں

”میر عبدالقادر مذکور از سادات رضویہ نیشاپور است و درین ایام بخدمت قضاء روضۃ منورہ شاہ برہان الدین غریب قدس سرہ مامور گشت، در سے گزرانده و استعداد علمی خوب بہم رسانده، فہم تند دارد و شعر خوب می فہم و سخن خود از نظر فقیر می گزراند تخلص مہربان تجویز فقیر است“

اس کے بعد عمر کی پختگی کے ساتھ ان کی شاعری بھی پختہ تر ہوتی گئی۔ ان کے اشعار میں خیال آفرینی اور نزاکت معنی پائی جاتی ہے۔ اس پر انہوں نے جابجا فخر بھی کیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔

بندہ زدگینی فکرم کہ آمد مہربان
از جناب معنی نازک مرا زدگین خطاب
دوبہار عالم نازک خیالی دیدنی است
شوخی طرز سخن از مہربانی واہ واہ
سخن فخری زماک خامہ باصد دیر می ریزی
مگر برپایہ مضہون از نزاکت ہا حنا بستنی
بیاض مہربان نکتہ ہاسنج
نزاکت معنی مضہون نگاری

مہربان فارغ ز آرایش بود از فیض فکر
از حناکم نیست مضہونی کہ زدگین بستہ است

بجرم معنی نازک ستمکش گشتم از گردون
اسیرم در قفس صیاد کرد از خوش ذوائیہا

زبان مہربان از شعر طرز دیگری دارد
ز مژگان بتان آموخت این نازک ادائیہا

تنم گر خاک گردد معنی نازک بجا ماند
گداز گل سازد آب هرگز شوخی بو را

در طلسم معنییم کیفیت دیگر بود
گر به بیند نشد شعرم کند تدسین شراب

در زمین باده رنگ شعر من تا جلوه کرد
چون حنا در دست ساقی می شود رنگین شراب

ز شوخی معنی صافییم نهان در لفظ که ماند
به بیس از شیشه چون آب گهر بیرون شرابم را

مهربان مانند بوی گل بخلق
دارم از رنگین خیال امتیاز

از زبان خویشتن بهبود فخری دیده ایم
صافی کافور معنی زخم مارا مرهم است

معنی نازک فخری چه کم از بوی گل است
بلبلان چند بتقویم کهن ناز کنید

مهربان بوی گل و رنگ چمن موج صبا
معنی نازک دزدیده زدیوان تواند

خیال شعر و تمهائی است بر فخری زه ساعت
خوشا سامان عیش و گنج باغ و طبع رنگینی

ایک دوسری جگه اپنی معجز بیانی پر اس طرح فخر کیا هم

دریں ایام شد معجز بیانی در دکن فخری
به بیس گلدسته فکر و میسر از طبع رنگینش

دوسری جگه گفته ہیں

خدا در خلق آدم احتیاج چار عنصر داشت
بنام من که تخمیر سخن به آب و گل کردم

ایک دوسری جگه رنگینی معانی میں مرزا محمد علی صاحب
اصفہانی پر تفوق ظاہر کیا ہے چنانچہ کہتے ہیں

مارا ز گلرخان دکن ہے نیاز کرد
مہنون ناز شوخ صفاہانی خودیم

اصفہان رنگیں شد از اشعار ما
گرچہ در ملک دکن باشندہ ایم

اس زمانہ میں مرزا عبدالقادر بیدل کا رنگ بہت زیادہ
پسند کیا جا رہا تھا۔ فخری نے بھی بیدل کا تہنیت کیا ہے۔ چنانچہ
خود ہی کہتے ہیں۔

در شعر مہربان نشوم خوش ز دیگرے
از فیض بیدل است مثال و خیال من

ایک دوسری جگہ بیدل پر بھی تفوق ظاہر کیا ہے چنانچہ
کہتے ہیں

توچہ مہربان بحضور مالک لاف شعر کشادہ
ہمہ بحر عالم بیدلی نبود حریف نہنگ ما

ناصر علی کی شاعری بھی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جاتی
تھی۔ بعض جگہ فخری نے ان کے مصرعوں پر گرا لگائی ہے۔ مثلاً

مہربان را دل نشیں شد مصرع ناصر علی
بسکہ از کیفیت می برق حسنش تاب داشت

مہربان مستم بیاد مصرع ناصر علی
ہر کجا آن چشم میگوں انجمن آراء شود

ایک دوسری جگہ ناصر علی کو مخاطب کر کے کہتے ہیں

منہ حرف غرور اے میرزا ناصر علی در دل
بیا اے مہربان بشنو کہ من گفتہ جوابش را

انہوں نے فطرت موسوی، غلام علی آزاد بلگرامی میر محمد
افضل ثابت الہ آبادی اور ذوالحجین واقف کے مصرعوں پر بھی
گرا لگائی ہے جیسے

کجا ہم مہربان از مصرع فطرت کہ می گوید
شراری بر سپند افتاد از ہر کس نشان جستم

مهربان مصرع آزاد بود و رد دلبر
 تر نشد دامن جلاد الهی از خون
 مهربان در میکشی مصرع ثابت ورد کن
 می کنم یک جا گرو دستار یک جا پیروهن
 شدم از مصرع واقف ز خود ام مهربان واقف
 نباشد عشق بالا دست را چون من فرو دستی
 ایک جگه گفته ہیں کہ صائب جیسے مرد سخن کے مصرعے
 کے سوا کسی اور کے مصرعوں کی تضحین نہیں کرنی چاہتے۔
 مهربان جز مصرع صائب مکن تضحین کس
 منتی گرمی کشی از مرد رہ باید کشید
 چو ذکہ وہ خود ایک صوفی صافی تھے اس لئے انہوں نے
 فقر اور فقیری خاکساری و عاجزی قناعت و توکل بے نیازی اور تواضع
 جیسے بعض صوفیانہ حقایق پر بھی طبع آزمائی کی ہے۔ ان کے
 متعلق فرماتے ہیں۔

دلبر بفقر شد از بسکہ مهربان خوگر
 ز پہلویم بزمیں نقش بوریا برخاست
 ز ہر سو مهربان قطع امید است
 کنوں فریاد رس غیر از خدا نیست
 اگر بہ مسند سنجاب می نشیند شاہ
 بکنج خلوت ما نیز بوریا ڈے هست
 در لباس فقر از بس خاکساری کردہ ام
 ہچو گرد آخر تنم در خرقہ پشمینہ ماند
 خاکساری پایہالم کرد لیک از فیض او
 بعد ازیں سر بر فلک چوں گرد می باید کشید
 نور عزت از جبین خاکساران ظاہر است
 شمع خود را روشن از فیض تنزل می کند
 هیچ دولت نیست ہچوں نہمت سامان فقر
 باوجود تنگ دستی نام درویش است شاہ

مہربان از خاکساری صاف دل گردیدہ ایم
از کف خاکی صفا می گردد آخر آئینہ

توکل کار کن سرکار غم دیوان پریشانی
ز اسباب جهان چیزیکہ من دارم ہمیں دارم

مہربان غوطہ بدریائے توکل زدہ ام
بعد ازین خطر رزق معراشدنی است

مہربان را دل پریشان کہ کند وضع جهان
مایہ جمعیتش نقد توکل بودہ است

چون شب رسید خواب بہر نوع می برد
در فقر فرش مقہلی و بوریہ یکیست

نیست فخری این قدر رنج تہی دستی گران
اہل دنیا بار احسان سخت بیجا می کشند

فیض ارباب قناعت کیہیادے دولت است
یک نظرایہ اہل ہمت بر من مفلس کنید

مشوخم از تواضع مہربان در پیش این دو دان
کہ فعل بت پرستی را نباشد ساز مداراجی

صوفیانہ ریاضت کا اصل مقصد دل کی صفائی کا پیدا کرنا ہے
چنانچہ فرماتے ہیں

چنان دل را مصفا مہربان کن

کہ پہلو بر سکندر می توان زد

چہ باک دارد ز موج دریا سبوگہ جاگے ز آب باشد

دلیریکہ از غیر پاک گردد سری باین و بآی ندارد

اگر سینہ صاف ہو تو کفر اور اسلام کے درمیان کوئی فرق

باقی نہیں رہتا

سینہ گر صاف است فرقہ نیست در اسلام و کفر

زاهدان را عقدہ دل سبب صحت داندہ بود

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں

دل چو صاف افتد نہاند فرق در اسلام و کفر
سببہ را در عقدہ واکردہ کم از زدار نیست

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں کہ کفر اور دین کا نام نہ لو
ہر جگہ خدا ایک ہی ہے چنانچہ فرماتے ہیں

از کفر و دین خموش کہ ہر جا خدا یکہست
از ہر دولب کہ خورد بہر مدعا یکہست

وجود ہستی موهوم کے متعلق ایک بہترین شعر کہا ہے

وجود ہستی موهوم من حکم عدم دارد
چو صبح از ساعت ایجاد خود بر سر کفن بستم

وحدۃ الوجود کے متعلق ان کا ایک شعر ہے

وحدت صرفیم کثرت رذہی دانیم چہست
ہر کرا دیدیم بود آئینہ اسرارما

اپنے دل کی بلندی شان کے متعلق ایک شعر کہا ہے

دلی دارم کہ از عرش است عالی رفعت شادش
فضاء نہ فلک تنگ است بر کرسی ایوانش

جب کسی کی قدر و عزت زیادہ ہوتی ہے اس کی ذمہ داریاں
بھی بڑھ جاتی ہیں اس کے متعلق ان کا ایک مشہور شعر ہے

مرد را باشد خطر چوں عزتش برتر شود
خالی از ستم نباشد قطرہ چوں گوہر شد

جوہر قابل کبھی چھپا نہیں رہ سکتا

در سخن ہرگز نہاند جوہر قابل نہاں

بوے گل تا غنچہ لب وا کرد عریاں بودہ است

شہرت کی آرزو بہت سی بلاؤں کا پیش خیمہ ہوتی ہے -
چنانچہ کہتے ہیں

آرزوے شہرہ باشد مایہ چندین بلا

می شود حاصل نگین را جاں کنی از ذامہا

اسی مضمون کو دوسرے پیرائے میں ادا کیا ہے

بگذر از شہرے خود و یاد کن از حال نگیں
جان کنی ها چه قدر حاصل نام است اینجا

زر بخیر جاذب کنی کے حاصل نہیں ہوتا

زر بخیر از جاذب کنی حاصل نہ گردد در جہاں
می کشد امید گنج از پوست بیرون مار را

خاکساری کے متعلق ایک شعر ہے

خاکساری ہاے انسان جوہر ذاتی بود
صانع مطلق زمشت خاک کرد ایجاد ما

مردہ دلوں کے ساتھ دوستی نہیں کرنی چاہئے

با مردہ دلاں قیمت جوہر نتوان گفت
کس آئینہ در خانجہ کوران فروشد

بد گہر کو حسد سے کبھی نجات نہیں ہوتی - کہتے ہیں

بد گہر را از حسد فخری کجا باشد گریز
خاک شد دشمن ولی در دل غبار کینہ ماند

ہنرور کے ساتھ چرخ آسمان کو ہمیشہ عداوت ہوتی ہے

با ہنرور چرخ را دایم عداوت بودہ است
نیست جز خون جگر از جور گردوں قوت ما

اہلہاں را آسمان سفلہ منحصر می کند

بیشتر ویرانہ باشد خلوت گنجینہ ها

خود اپنے متعلق لکھتے ہیں

دے ہنرور مہربان بودم نہ شاعر پیشہ

آسمان بے هیچ با من ایں قدرها کینہ داشت

دنیا والوں کو کبھی دلی اطمینان نہیں ہوتا اس کے متعلق

کہتے ہیں

اہل دنیا را کجایے فکر سازد جہم مال
پیچ و تاب اڑدہا با ایں ہمہ گنجینہ داشت

نیست فخری ایں قدر رنج تہی دستی گران
اہل دنیا بار احسان سخت بیجامی کشند

دور گردوں سے کسی پہلائی کی امید نہیں رکھنی چاہئے
چنانچہ کہتے ہیں

چشم بہبودی نہاید داشت از وضع جہاں
مہربان از دور گردوں کے گمان بہتری است

دنیا میں کسی سے احسان کی امید نہیں رکھنی چاہئے کہتے ہیں
بدنیا از کسی امید احسانے خطا باشد
نشہ زیں گلشن بیگانہ بوی آشنا پیدا

نواب محمد علی والایہ اور ان کے صاحبزادے نواب امیرالامراء
سے سید شاہ عبدالقادر کے گہرے روابط ہے۔ اس کے باوجود انہوں
نے کبھی ان کی تحریف میں کوئی قصیدہ نہیں لکھا۔ بلکہ
دو تین غزلیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تحریف میں لکھی
ہیں۔ اور مختلف اشعار میں ان کے اور اہل بیت کے ساتھ بڑی
عقیدت کا اظہار کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جس کو ولای
علی پر اعتقاد نہ ہو وہ اس دنیا اور آخرت میں ناکام مطلق
ہے چنانچہ کہتے ہیں

ناکام مطلق است بدنیا و آخرت
آذرا کہ بر ولای علی اعتقاد نیست

دوسری جگہ کہتے ہیں

اے مہربان ہفتوی عشاق مومن است
در ہر دلی کہ حب علی جا گرفتہ است

مہربان از دار و گیر روز محشر فارغیم
ہست از حب علی مرتضی امداد ما

گوشہ چشمی بحال مہربان کن یا علی
دست و پا روزے کہ گردد شاہد افعال ما

یا علی بر حال زار مہربان افگن نظر
یا حبیبی یا قریبی یا محبی جلوئے

چونکہ وہ خود امام علی رضا المرتضیٰ سنہ ۲۰۳ ھ کی اولاد
میں سے تھے اس لئے ان کے ساتھ ان الفاظ میں اپنی عقیدت ظاہر
کی ہے

کرد انتظام کون و مکان رہنمائے ما
شاہ دو عالم است امام رضاے ما

انہوں نے جابجا نجف کی زیارت کی خواہش ظاہر کی ہے -
چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں

کردئے عزم حرم اے مہربان
از نجف دریوزئے امداد کن

بغاک نیز بہ بیس مہربان سعادت من
ہنوز از مژدہ رویم غبار رات نجف

بستہ ایم احرام طوف در گاہ شاہ نجف
کعبہ صد فرسنگ می آید با استقبال ما

ان کے بعض اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن سے
کچھ زیادہ خوش نہیں تھے - کیونکہ وہاں ان کی کچھ عزت
نہیں تھی چنانچہ کہتے ہیں

ندا نستمر فلک گردیتیہی بر سرم ریزد
بہائے خویشترین چوں گوہر از برگ وطن جستمر

از دیار مہربان نبود خریدار ہنر
عرض جنس جوہر خود ساخت بیجا کردہ

تاہم وطن کی اہمیت سے وہ ناواقف بھی نہیں تھے
چنانچہ کہتے ہیں

وقار اہل ہنر جز وطن نگیرد رنگ
گل از چمن چو برون رفت در بدر آید

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں دکن کو چھوڑ کر پنجاب
میں زندگی گزارنے کا خیال پیدا ہو گیا تھا - چنانچہ کہتے ہیں

اے مہربان بدسن دکن آب و تاب نیست
من بعد سیر کوچہ پنجاب می کنم

مگر قسمت انہیں مدراس لے آئی - یہاں ان کی بڑی قدر
اور عزت ہوئی - ایک صوفی اور شاعر کی حیثیت سے ان کا
مرتبہ اہم زمانہ میں بہت اونچا رہا - یہاں کی مجلس سخن
میں انہیں ایک امتیاز حاصل تھا چنانچہ کہتے ہیں

فخری لبے کشائے کہ در مجلس سخن
از دیگران خیال ترا امتیاز باد

صاحبان سخن میں ان کا شمار ہوتا تھا - کہتے ہیں

بے نیازی دارد از شیرازہ بیت انتخاب
چوں شہی صاحب سخن جمع کتب درکار نیست

ان کی زبان اور ان کا قلم ان کے دل کا ترجمان تھا

اے مہربان قلم زبہاں گلے تراش
از فیض دل زبان ترا تیشہ کردہ اند

انہوں نے خدا سے اپنی شاعری کی زندگی جاوید کے لئے دعا
کی تھی

الہی بعد مرگم نیز روشن کن بیانم را
مدد چوں شمع نقصانے ز خاموشی زبانم را

یہ دعا مقبول ثابت ہوئی اور ان کے فیض سخن نے ان کے
نام کو ہمیشہ کے لئے زندہ کر دیا

مردیم و ساخت فیض سخن زندہ نام ما
موم زگین ما است ز معجز قلم هنوز

نسخہ ہذا اصل الاصول کے اس نسخہ کی تیاری میں ہم نے
تین قلمی نسخوں سے مدد لی ہے - پہلا نسخہ وہ ہے جو ہمیں

حضرت مکان ویلور کے کتب خانے سے ملا ہے۔ یہ نسخہ بہت صحیح ہے۔ مگر بہت ہی کرم خوردہ ہے۔ جابجا سے الفاظ اور فقرے اڑ گئے ہیں۔ یہ نسخہ سنہ ۱۲۱۷ھ یعنی مصنف کی وفات کے تیسرے برس بعد لکھا گیا ہے۔ اس کے آخر میں کاتب کا نام نہیں ہے ابتدائی چند صفحات پر حواشی بھی ہیں۔ لیکن انتہائی کرم خوردگی کی وجہ سے ان کا پڑھنا بہت دشوار ہے۔ ہر صفحہ پر ۱۷ سطریں ہیں۔ یہ نسخہ دو جلدوں میں ہے پہلی جلد میں ابتدائی ۱۹ اصلیں ہیں اور باقی دوسری جلد میں ہیں۔ اس نسخہ کی آخری عبارت یہ ہے ”تحت هذا الكتاب بحون الهک الوهاب در ماه رجب المرجب سنہ ۱۲۱۷ھ“

دوسرا نسخہ کتب خانہ اہل اسلام مدراس کا ہے جس میں نہ تو کاتب کا نام درج ہے اور نہ نسخہ کی کتابت کی کوئی تاریخ ہے۔ یہ نسخہ اگرچہ خوشخط ہے مگر بہت ہی غلط ہے کئی جگہ سے عبارتیں چھوٹ گئی ہیں۔ آخر کے تقریباً دو سو صفحات کی ابتدائی دو تین سطریں دیمک کی نذر ہو گئی ہیں۔ ابتدائی مسودہ اسی نسخہ کو سامنے رکھ کر تیار کیا گیا تھا۔ بعد میں جب حضرت مکان ویلور کا نسخہ ملا تو اس کی مدد سے اڑی ہوئی سطریں اور نیز چھوٹی ہوئی عبارتیں پر کی گئیں اس کے بعد ایک تیسرا نسخہ عالی جناب سید محمد عبدالقادر صاحب فخری سے ملا یہ بھی بہت غلط ہے اس نسخہ میں بھی کاتب کا نام اور سنہ کتابت درج نہیں ہے۔ تینوں نسخوں کے اختلاف کو نیچے حاشیہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ پہلے نسخے کے لئے دوسرے نسخے کے لئے ھ اور تیسرے نسخے کے لئے ف کا حرف استعمال کیا گیا ہے۔ ہم نے اس نسخہ کی تصحیح کی حتی الامکان کوشش کی ہے۔ تاہم بعض مقامات ابھی تک حل طلب ہیں۔ ناظرین سے توقع کی جاتی ہے کہ اصل کتابوں کے ماننے پر ان کی خود اصلاح کر لینگے۔

محمد یوسف کوکن گھری

ریڈر، عربی و فارسی و اردو شعبہ

مدراس یونیورسٹی

۱۵ مارچ سنہ ۱۹۵۹

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

¹ اصل الاصول جمیع محامد² مخصوص بآن³ وجود متاصل است که هستی اصول و فروع عوالم علویة و سفلیة متفرع انبساط او است بر هیاكل⁴ موجوده - و فروع جمله مدایح راجع بآن اصل واحدیست که متحول است در امثله مختلفه که حاصل شوند بآن معانی مقصوده و اصول صلوات و اصل بآن اصل الاصول و سایطه ایجاد مکنونات است که اصالت⁵ شهود تجلی ذات فرعی از خصایص جلیه او است و وجود و نبود ذرات کائنات شش⁶ از تجلیات ذات علیة او - و فروع تحیات و تسلیحات متفرع برآل کرام که فروع ذابته از آن اصل اصیل اند و بر اصحاب عظام او که نتایج مقدمات آن دلیل اند -

قصیده در مدح مولوی فخرالدین اما بعد بر ضمایر صافیة و سراندر زاکیة مشهود می گرداند فقیر حقیر خاک پای

(1) اصل الاصول الخ براعت استهلال است بنام و مطلب کتاب و براعت استهلال آن را گویند که مصنف در خطبة کتاب چنان الفاظ بیارد که دلالت بر مطلب کتاب داشته باشد - و الاصل ما یبتنی علیة الشئ و چون عهد مترقب بر فعل جمیل است چنانکه در تعریف عهد مشهور است پس محامد مبتنی بر افعال اند و افعال و اصول محامد و افعال مبتنی بر اسما و صفات که اسما و صفات مبادی افعال اند و افعال مصادر عهد پس اسما و صفات اصل اصول جمیع محامد اند و مقرر است که اسما و صفات بالاصالة مخصوص بدق اند سبحانه ۱۲ منه عفی عنه - (2) جهج مبهمة است یعنی ستایشها و خصلتها نیک - (3) وجود متاصل بمعنی مستقل و اصیل در موجودیت و چون غیر وجود هرچه هست در موجودیت محتاج بفرع هستی وجود است پس غیر وجود اصل متاصل باشد - (4) جهج هیکل است یعنی بر صورتهای موجوده - (5) ف شهود و تجلی - (6) روشنی آفتاب -

اهل نیاز^۱ ، مخاطب^۲ بحمدلیب گلشن راز ، عبدالقادر بن محمد شریف
 النقوی دسبا^۳ و القادری الفخری اراده و الاوردقبادی مولدا و الکنتوری
 موطننا و محدثدا که ایس حقیر قلیل البضاعت^۴ ، کثیر الاضاعت^۵ ،
 چه در علوم عقلی و نقلی^۶ ، و چه در معارف ذوقی و کشفی^۷ ،
 چندان سرماییه ندارد که بفهم کلمات طیبیه عرفا و حکم مدکبه
 علما و رسیدنه^۸ ، خود را در زمره ناقلان اخبار ایس ابرار و در
 جرگه راویان آثار ایس اختیار تواند شمرده^۹ ، چه جائیکه حرفه
 برد و قدح و تطبیق و توفیق خلاقیات ایشان بقید قلم توان
 آورد مگر ایس قدر که بفطره ازاییه بشرف انتساب بآستانه جناب
 تقدس مآب قطب الاقطاب فرد الاحباب وارث الخرباء و الهساکین
 خالی و قبله آمالی مخدومی و وسیلتی الی الله و رسوله مولوی
 محمد فخرالدین مدظله العالی علی مفارق^{۱۰} العاشقین جبهه نیاز^{۱۱}
 را عزت عرش عظیم و جبین عبودیت را شوکت عتبه بیت^{۱۲}
 کریم می دهد . چنانچه از قصیده که مطرز بطراز^{۱۳} ، نبشده از
 مناقب به نهایت و برخه از مداسن به غایت آنجناب است
 واضح ولایح می گردد لهوافه

(۱) ح مخاطب بقطاب عندلیب الخ - (۲) ف ذقوی - (۳) ف و
 اوردقبادی - (۴) ای اصلا - (۵) ف علوم نقلی و عقلی - (۶) درف
 ایس لفظ نیست - (۷) شاه محمد فخرالدین پسر شاه نظام الدین
 دهلوی که شاگرد و مرید شاه کلیم الله شاه جهان آبادی المتوفی
 سنه ۱۱۴۲ ه بود - شاه نظام الدین بارشاد مرشد خود از دهلی
 باورنگ آباد آمده سکونت اختیار کرد و درانجا شاه فخرالدین
 در سنه ۱۱۲۶ ه تولد یافت و بعد از وفات والد خود در سنه ۱۱۴۲ ه
 اقامت اورنگ آباد را ترک کرده در سنه ۱۱۶۵ ه وارد دهلی شد -
 و درانجا سکونت ورزید آخر الامر در سنه ۱۱۹۹ هجری بتاریخ ۲۷
 جمادی الثانی وفات یافت - (۸) جهج مفرق است بمعنی فرق کننده
 و آن خطیست برسر که ظاهر می شود از دودیم کردن موی و
 مراد ازان سر است - (۹) آستانه - (۱۰) زینت داده شده و طراز
 کرده شده - (۱۱) نقش و نگار -

وقت سحر که بود تجلی گاه ضیا
 تشریف^۱ داشت حق بسر اول سما
 موهومه ظلمت شب کثرت گرفته است
 چون انجم از تجلی ذاتی ره فنا
 بارگشتین لیل و نهار اشتغال داشت
 این عابد زمانه بشکرانده بقا
 در رکعت نخست چو والیل خوانده بود
 برخاست تا کند بدوم ضم والضعی
 روح الامین باد سحر وحی^۲ دوبهار
 آورد بر پیچهر گل بهر انجلا
 ای ناظران بدافظ بلبل نظر کنید
 کاین مصدق^۳ مذاهب گل پیش کرده و
 فاله بیهن باده کشی می برآورد
 می بخشد از کریهه لا تقنطوا ندا
 گل نیست اوفتاده خلیلی در آزی
 برد و سلام^۴ گشته برو آتش از خدا
 فرمان عیش اهل چمن را رسیده است
 توریت توبه دستخ شد از مصدق هوا
 هر گل بود کشاده کف حاتم بهار
 گر آستین شاخ بر آرد پی سفا
 سوسن ببوسه داد می لعل گلرخاں
 از کنز عشق فتوی تحلیل کرد ادا

(۱) تشریف داشت اشارت است بمعنی حدیث صحیح که حق
 سبحانه و تعالی هر ثلاث اخیر شب بر آسمان دنیا نزول فرماید
 و ندا می کند هست کسی مغفرت جوینده تابه بخشم او را
 او هست کسی دعا کننده تا قبول کنم او را الحدیث - (۲) روشن
 شدن و صاف شدن و این لفظ در احادیث وحی مستعمل است
 (۳) ف هدايت - (۴) اشاره است برین آیت کریهه قلنا یا دار
 کونی بردا و سلاما علی ابراهیم .

بلبل بشاخ گل زده خوش آشیانده
 قهری بفرق سروسهی برگزیده جا
 یوسف بجنب شوق زلیخا رود به بیخ
 صنجان^۱ بدین خویش کند کفر را شرا
 شیریں بشور کوهکن از جان شده است تلخ
 عذرا بگذر وامق خود سر بزیرپا
 آید کشیده محمل لیلی بدشت قیس
 آهو ز رم رمیده شود رام ابتلا
 بنگر که قدر عشق چه مقدار بر فزود
 خورشید هشته از پیه شبشم علاقه ها
 تا عشق را نمود محرز بد و جهان
 سالار عشقبازی و سر منشا ولا
 والا جناب فخر زمین و زمان که او است
 قطب^۲ وری و غوث وری قبله وری
 بنگر^۳ درین وجوب^۵ که امکان^۴ لباس او است
 بنگر^۷ درین قدم^۶ که حدوثش^۷ بود ردا

-
- (۱) نام بزرگه که هفت صد مرید داشت و شیخ فرید الدین عطار هم از مریدان اوست گویند که از بددعای حضرت غوث الاعظم بر دختر ترسا عاشق شده از اسلام در گذشت مگر بآخر هدایت غیبی دست او گرفت - (۲) بمعنی مخلوقات از جن و انس - (۳) درین بیت اشعار بآنکه وجوب و قدم عین واجب قدیم اند نه صفت زایده بر ذات - (۴) باصطلاح اهل حکمت چیزه را گویند که عدم و وجود او هر دو ضروری نباشد چنانچه جزئیات حادثه مثل انسان و دیگر حیوانات و شجر و حجر - و امتناع آن را گویند که عدم وی ضروری باشد چنانچه شریک باری و وجوب آنکه وجود وی ضروری باشد چنانچه واجب تعالی - (۵) دیرینه و کهنه بودن یکم از صفات حق تعالی است - (۶) نو پیدا شدن چیزه و این صفت مخلوقات است - (۷) چادر -

اسرار کن فکان ز زبانش مبین است
 حکم قضا بزیر لبش دارد اختفا
 بر هر دلی که ذره ازان مهر فیض یافت
 در ساعت نخست شود لعل به بها
^۱ عیان فیض و ^۲ قلزم احسان ^۳ محیط فضل
 دریای جود و بحر گرم ^۴ لجنه سخا
 آن وارث کمال رسالت که ذات اوست
^۵ آئینه مصیقل ^۶ انوار انبیا
 ایس جمله معجزات که مروی ز انبیا است
 بر قدرت خوارق عادات او گوا
 غیبی که در ^۷ کساء شهادت برآمده
 دسنة که در لباس محبت کند جلا
 آن گوهری که معدن او ^۸ گنج مخفی است
 بهر ظهور خویش بر آمد بایس سرا
 گردامن حمایت او ^۹ سایه گسترد
 که دست ^{۱۰} مه بچاک کتان می شود رسا
 زیبا چنان بقامت او ^{۱۱} رنگ فقر شد
^{۱۲} گویند بجز گرفتار شفق مهر صبح را

-
- (۱) (۲) (۳) ایس همه نامهای بحراند که ازان لعل و گوهر یافته
 می شود . (۴) دریای ژرف . (۵) دریں قطعه اثبات کرامات اولیا
 است به نهج لطیف یعنی ولایت فی الحقیقت آئینه گری نبوت
 است فاتبعونی یحببکم الله و معجزات از انبیا بتواتر مروی
 است پس بحکم مراتبه در اولیا نیز منطبق اند ۱۲ منزه .
 (۶) ف مصقل . و مصیقل بفتح قاف از زنگ و تیرگی پاک کرده شده .
 (۷) گلیم که آنرا پوشند . (۸) در نسخه ف کنز آمده است .
 (۹) ف عنایت . (۱۰) جامه باریک است که بقول شاعران نورماه
 آن را پاره پاره می کند . (۱۱) ف فخر . (۱۲) ف را .

گوهر که استقامت و تهکس ازو گرفت
در عالم تلون احوال^۱ اختشا

تا عدل او حمایت مظلوم می کند
بگزیده فتنه در خم زلف بتان^۲ خطا

جان من و روان من ایمان^۳ و دین من
محبوب من حبیب من خسته مبتلا

خضر است یک ذقیب بدربار آن امیر
دارد هزار خیل و حشم او ز اولیا

آب حیات در لب شیرین آن شه است
شوریده گشت جرم په ظلمات ناروا

چین جبین بحر ز رشک سخاے اوست
هر دست سادل از کف او چشمه عطا

چندیس هزار میکرده ها در جلو روند
آنها که یافت از نگهش نشه رسا

اے گوهر گرامی بحر ظهور ذات^۴
وی موجّه تجلی تنزیه کبریا

هرکس که بر تو چشم بصیرت کشاد گفت
سبحان من تحیر فی ذاته سوا

هرکس که یافت جام شهود از جمال تو
جامی صفت بمطلع دیگر زدند روا

یا من بدا جهالک فی کل مابدا^۵
بادا هزار جان مقدس ترا فدا

می نالم از جدائی تو دمبدم چگونه
ویس طرّفه ترکیه از تو نیم یک نفس جدا

- (۱) رنگارنگ شدن ، تلون احوال یعنی تغییر احوال و مراد از
عالم تلون احوال عالم دنیا است . (۲) ف بجا - (۳) ف ایمان دین -
(۴) دور کردن و پاک کردن از چیزهای زشت - (۵) م گرامی -

آیند در رکاب تو اقطاب جمله عصر
 چون خیل خادمان په مخدوم مقتدا
 گرصیت^۱ تقوی تو بگوش چمن رسد
 تاک از نشاط باز کشد دست اجترا
 ام باطن ضمیر تو روشن ز نور ذات
 وی ظاهر جمال تو آئینه خدا
 اوتاد را امید قیام از تو هر نفس
 ابدان را بلطف تو هر ساعت التجا
 فیض تو چون تجلی دایم مسلسل است
 ام رحمت عظیم ترا نیست انتها
 خورشید در جلال تو حیران چو شمع^۲ روز
 مهتاب در جمال تو ناچیز چو سها^۳
 خورشید را ز پر تو خود داد تو نور
 ام مستفیض از تو ثریا است تا ثری
 ام قالب ظهور تو این عالم کبیر
 وی عالم صغیر تو روح جسد نها
 از عرش تا بفرش ظهور صفات تست
 ام در ابد جمال ازل از تو رونما
 با این همه نشان چه قدر به نشانه
 ام حال و ماضی تو بصد پرده په خدا
 در ظاهر ارکسی بکسی می کند رجوع
 اما بباطن از تو بود هر دم التجا
 ام نایب مقرری خاتم^۳ الرسل
 وی جانشین واقعی ختم^۴ اولیاء

(۱) شهرت - (۲) ستاره ایست باریک در بنات النخس - (۳) ف خاتم
 رسل - (۴) در هر زمانه یکی از اولیاء الهی شخصی می باشد که
 مرجع جمیع سائلان می باشد هر چند سایل را از وی اطلاع نباشد
 اما در باطن همه را روی التجا بدو است و شیخ (بر صفحه آئنده)

زهد و تشرم از تو گرفته‌ند اعتبار
 رندی و عشق بر تو نهوده‌د فخرها
 ام حاوی شرایح پیغمبران حق
 وی جامع علوم مہمات اولیاء
 مشکوٰۃ^۱ اقتباس ولایت ضمیر تست
 ام نور بخش هر دوسرا شہم اصفیا
 ام معنی کریمہ ادعوی استجب
 وی لفظ معنی والی اللہ منتہا
 بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر
 این بعدیت چه بعد فکندہ است مدعا
 ام داور مغیبت^۲ ستم دیدگان دہر
 وی ملجا^۳ ارامل^۴ محتاج بینوا
 جسم تو جسم عشق و روان تو روح عشق
 محشوق و عاشق از تو گرفته‌ند^۵ لذتہا
 ام آبروی شرع متیس^۶ فخردین پاک
 وی عزت تورع و توقیر اتقا
 ام عالم علوم لدنی مہمات
 وی کاشف^۷ مکامن اسرار کبریا
 وصف تو چون علوم الہی است بیحد
 فضل ترا چو مدح خدانیست لذتہا

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) احمد سرہندی در بعض رسایل این را بشرح
 و بسط نوشتہ و در زمانہ خود خود را آن شخص قرار دادہ و
 نزد فقیر این مرتبہ حال غوث وقت است کہ او فریاد رس عالم
 است کہ ہمہ روی التجا باو و چشم استغاثہ از و ست ۱۲ منہ -

(۱) بالکسر طاقد فراخ کہ دران چراغ و قندیل گذارند (۲) فریاد رس
 (۳) جام پناہ (۴) جہم ارملة است بمعنی مرد بے زن وزن بے مرد
 (۵) بدسی نسبت یافتن (۶) پرهیز گاری (۷) جہم مکمن است
 بمعنی جام پوشیدہ شدن است -

حادث چه فهمد از صفت حضرت قدیم
 هیئات من کجا و مدیح تو از کجا
 ذرات کائنات بتسبیح مشغول
 راجع بذات پاک تو هر جهد و هر ثنا
 مستغنی الهمدیح چه در بند مدح ما است
 عطف عنان خوش است سوی عرض مدعا
 در لایق همت محدود عاجز است
 آن چه که ختم عرض کنم بر سر دعا
 تبدیل کن لباس وجودم به نیستی
 چون کرده^۱ بظاهرم لباس خرقه را
 بر جرم من نظر مکن ای جرم بخش خلق
 بر لطف خود نگاه کن ای منبع عطا
 هر چند از تو دور بظاهر فتاده ام
 اما دلم ز نعل تو یک دم نشد جدا
 نالایقم اگر چه که خود را کنم شهر
 در ذیل^۲ بندگان تو ای از همه ورا
 با بخت تیره روی سیه یاس توام است
 اما نظر بفضل تو دارم امیدها
 چون آن سگ ضعیف که منظور چشم تست^۳
 بر من نگاه لطف کن ای نیر هدی
 بخشی ز سایه قدم خورش سلطنت^۴
 در نقش پای تست چو خاصیت ها
 آخر ترا شفاعت جرمم شده است فرض
 دست من است و دامن پاک تو در جزا
 دارم مس وجود با مید زر شدن
 ای در نگاه لطف تو صد رنگ گیاهیا

(۱) جبه لباس است (۲) ف زیر (۳) ف منظور نجم دین (۴) زیرا
 که جناب مهدوح مدظله العالی قدوة اصحاب ولایت احمدی و زبده
 ارباب مشرب محمدیست و شک نیست که ولایت محمدیه جامع
 جمیع ولایات و نبوات و شرایع بدایع است ۱۲ منبه

و همه که خانه ام بخوابی ز دست اوست
 گر ذره از یقین خودم می کنی عطا
 تبدیل می شود بییقین^۲ حقیقیه
 کونین می کنند زوی صد یقین بنا
 گر قطره ام ضعیف توانی تو ساخت در
 ور رشده ام تو بحر توانی کنی مرا
 این بنده از تو جز تو تنها نمی کند
 زیرا که کل توئی همه اجزا است مرا
 بادا جناب پاک تو در گلستان قدس
 رنگین گل سرسبد عالم هدی
 از حضرت مهین^۴ مطلق علی الدوام
 بادا بذات پاک تو انواع اصطفای
 مرا شهود ذات خدا در جمال تو
 دایم مزید باد بسالار انبیا
 از مهربان تعالیف صلوات مرسل است
 بر مصطفی و آل وی و جمله اولیا^۵

سبب تالیف و با این همه به سرمانگی و به بضاعتی،
 اعز اخوان صدق و صفا، و اجل خلان مهر و وفا مقبول خاصان
 اله، سید عنایت الله الرضوی که به واسطه سلسله ارادتش به
 مادری فقیر یحیی حضرت سلطان الواصلین، افتخار العاشقین،
 شیخ الاسلام و المسلمین، نظام الحق و الحقیقه و الشرع و الدنیا و
 الدین، قدس الله سره الحزین، منتهی می شود با ستبداد تمام و
 بجده لا کلام التماس نهود که کتابی در فن تصوف برای ایشان
 تالیف نمایم، انجا حاله مستولیه^۷ و اجابته لها مولیه، بعد تقدیم استخارات
 قلم برداشتم و آنچه عجاله الوقت بخزانة حافظه بود برنگاشتم^۸

(۱) ف ذره (۲) ف روی (۳) آب که از جای ترواش کند و بجاده
 چکد (۴) آنکه ایمن کند دیگری را از خوف و گواه صادق و این
 یکی از اسماء الهی است (۵) ف ح انبیا (۶) ف بجده ما لا کلام (۷) روا
 کردن حاجت (۸) ف بحالته

طریق علم بحقایق منحصر در سه اصول است و چون
 طریق علم بحقایق منحصر در سه اصول بود یکی عقل دوم نقل
 سیوم کشف - هر چند منقول نیز قسمی است از کشف که بواسطت
 وحی بر نبی مرسل نازل گشته اما بسبب دلالت دلایل قطعیة عقلیة
 و سببیة بر صدق آن مخبر صادق خلاف و اختلاف در مسایل منقوله
 عن النبی صلی الله علیه وسلم نهانده و بجهت تدوین و تلقی^۲
 علماً بقبول آن انفراد تمام^۱ و استقلال تمام^۳ بهم رساننده بنام
 منقول ممتاز گشته بخلاف مکشوفات اولیا^۴ و لاسیما مسئلة وحدة
 الوجود که دروی بنا بر عدم جزم بر صحت کشف انکار منکر
 زیاده از اقرار مقرر جلوه گر است خصوصاً بسبب مداخلت ملاحده^۵
 و زنادقة درزی صوفیة و صرف کلام ایشان از جانب حق صرف
 بسوی مطالب مخربیه خود اصلاً محل وثوق و اعتقاد نهانده بلکه
 بحد بطلان و اضحلال رسیده و هر طایفه خواص بقصور فهم خواص
 به ذیبت حمایت دین متصدی ابطال این مقدمات شدند.

نام این کتاب لهذا این فقیر بر طبق ملتبس سید موصوف
 این نسخه را بتحریر کشید و مهملها امکن به بیان مطابقت کشف
 با محقول و منقول پرداخته و لهذا نام این کتاب اصل الاصول فی
بیان مطابقة الکشف بالمحقول و المنقول داشته و لفظ بیان مطابقة
الکشف بالمحقول و المنقول تاریخ تحریر کتاب یافته -
 ۱۱۹۳ هـ

و ان حاز هذا الجمع جل معارف
 فلها انا لا ترجمان الاکابر

امید از ناظران با انصاف^۹ و منصفان بعید از اعتساف آنکه اگر
 بسهوه و خطاه رسند از مقتضیات بشریت دانسته بذیل اصلاح

(۱) ف علیه وآله وسلم (۲) ف تلقین (۳) ف بهم رسانیده (۴) ف
 اولیاء لا (۵) ف بزیاده (۶) جمع ملحد است بمعنی فاسق و بیبدین
 (۷) جمع زندیق است آنان که قایل بد و صانع باشند - (۸) ف و بلافظ
 (۹) ف بانصاف

بپوشند و اگر بر مطلبی^۲ از مطالب این کتاب مسرور شوند
بدعای خیر خاتمه مولف را امداد و اعانت فرمایند اسال الله
العظیم ان ینفع به کل حمیم انه ولی التوفیق و بلاجابة
حقیق والله یقول الحق وهو یددی السبیل ربنا لا تؤاخذنا ان
دسینا او اخطانا ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما حملتہ علی الذین
من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا به و اعف عنا و اغفر لنا
و ارحمنا انت مولانا فانصرنا علی القوم الکافرین

و پیش از شروع در مقصود که از اصل هفتم الی آخر
الکتاب است بطریق مقدمه فصلی چند از قول الفصل فی ارجاع
الفروع الی الاصل وغیر آن نوشته شده

فهرست ابواب الکتاب

الاصل الاول فی ارسال الرسل الاصل الثانی فی تمیزیل الصدف^۳
الاصل الثالث فی تشریح الشرایع الاصل الرابع فی تقسیم المومنین
الاصل الخامس فی طریق العلم بالحقایق الاصل السادس فی اسباب
غلط الكشف الاصل السابع فی معانی الوجود و اطلاقاته الاصل الثامن
فی نسب الوجودات الاصل التاسع فی کون الوجود جزئیا حقیقیا^۵
الاصل العاشر فی رفع الشبهات الاصل الحادی عشر فی السوالب الرابع^۷
الاصل الثانی عشر فی رفع الاستحالة العقلیة الاصل الثالث عشر فی
اقامة الدلیل الاصل الرابع عشر فی اقایل علماء النظر الاصل الخامس
عشر فی مطابقة الشرع الاصل السادس عشر فی اقوال علماء الشرع الاصل
السابع عشر فی التشبیہ و التمزیز الاصل الثامن عشر فی الآیات و
الاحادیث الهتشا بهة الاصل التاسع عشر فی سرایة حقیقة الحق الاصل
العشرون فی التکلیف الاصل الحادی و العشرون فی التحیین و الشخص
الاصل الثانی و العشرون فی اتصاف الوجود بالصفات الالهیة الاصل^۹

-
- (۱) ف پوشند (۲) ف بمطلبی (۳) ح فی تمیزیل الکتب و الصدف
(۴) ف فی معانی الوجود جزئیتا و حقیقتا (۵) ف فی نسبة
الوجودات (۶) ح نسب الوجودات (۷) ح سوالب (۸) فی رفع
استحالة العقلیة - (۹) ف الهیة

الثالث و العشرون في وحدة الشهود الاصل الرابع و العشرون في
 عينية الصفات بالحق الاصل الخامس و العشرون في علمه تعالى
 بالهكلمات الاصل السادس و العشرون في عينية علمه بذات الحق مع
 علمه بالهكلمات الاصل السابع و العشرون في تحلق العلم بالهكلمات
 الاصل الثامن و العشرون في عدم الاصل التاسع و العشرون في تحقيق
 التجدد الاصل الثلاثون في نفى مجهولية الاعيان الاصل الحادي و
 الثلاثون في تبيينية العلم بالمعلوم¹ الاصل الثاني و الثلاثون في
 عدم تناهي المعلومات الاصل الثالث و الثلاثون في الاسماء الالهية²
 الاصل الرابع و الثلاثون في الهيبة الاصل الخامس و الثلاثون في
 الاندراج الاصل السادس و الثلاثون في تجدد الامثال الاصل السابع و
 الثلاثون في سبب التجدد الاصل الثامن و الثلاثون في بطلان
 الحركة في الوجود الاصل التاسع و الثلاثون في الهرات الاصل الاربعون
 في العكس الاصل الحادي و الاربعون في انزاع العالم الاصل الثاني و
 الاربعون في الروح الاصل الثالث و الاربعون في عالم المثال الاصل
 الرابع و الاربعون في الانسان الاصل الخامس و الاربعون في مناقب
 الشيخ الاكبر الاصل السادس و الاربعون في عقائد الصوفية الاصل
 السابع و الاربعون في كلييات اطوار السلوك

اصل اول در ارسال رسل³

قال في القول⁵ الفصل هرگاه الله سبحانه بهقتضاء حكمت ازلى حقيقت
 انسانيه را بر روى كار آورد و افراد وى را ايجاد فرمود بسبب صلاحيت
 و عصيان ماده و اختلاف اسباب علوى و سفلى در افراد وى مراتب
 متفاوت پديد آمد پس ربوبيت چنانچه ايجاد ايشان كرد همچنان
 براى تهيم و تكميل ايشان افراد معتدلة را بسوى ايشان مبعوث
 كرد تا ايشان را از افراط و تفريط بسوى اعتدال جامعيت دعوت
 كنند و ارشاد بسوى نظم⁷ محاش و معاد ايشان نهايند بر قدر
 طاقت استعدادات و وسعت امزجة ايشان و چون مراتب ظهور و

(1) ح ف بالمعلوم (2) "عدم" در ف نيست (3) ف الاصل الاول در
 ارسال الرسل (4) ح الاصل الاول في ارسال الرسل (5) ف قول (6) ف
 بروى (7) ف نظم معاد ايشان

ایجاد تدریجی است و حقیقت انسانیت احدیة جمع جمیع مجردات و مادیات است پس بسبب اشتغال بر هیولانی ترقی استعداد افرادوی نیز تدریجی است زیرا که استعدادات اولین شروط و محددات می شوند برای ترقی استعدادات آخرین بوجود شتی و این معنی به داده محلول می شود در نظم و ترتیب محاش و رسوم و عادات در مطعم و مسکن و ملبس که چگونگی اوایل بنی آدم سکونت در کوهستان و بیا بانها و غارها می کردند و غله و میوه و گوشت بدون پختن و ترکیب می خوردند و برگهای درختان و پوستهای حیوانات می پوشیدند و بچوب و سنگ خشک قناعت می کردند.

پس الحال باید دید که نظم و ترتیب درین امور بکجا رسید و چه قسم فنون عجیبه بر روی کار آمد^۱ و این همه ترقی استعدادات و شروط و محددات^۳ اول مر آخر را است پس ازین جا قیاس باید کرد در محقولات و علوم و ادیان.

پس باید دانست که قابلیت و استعدادات برای تحقق بکمالات انسانی و مکارم اخلاق از بدو فطرت مترقی می شوند پس درگاه قومی مستعد کمالی از جهات کمالات شده و بلسان استعدادی طاب آن کمال نهاده حضرت جواد حقیقی شخصی راهم از آن قوم که مخصوص بعنایت ازلی بود بسوی ایشان فرستاده تا ایشان را بسوی کمال بر قدر استعدادات هدایت کند

لهذا از انبیا و رسل علیهم السلام که بسوی اقوام خود فرستاده علوم و اخلاق همان قدر ظاهر شد که استعدادات و قابلیتات آن قوم مقتضی بود هرچند که انبیا بدیگر علوم هم متحقق باشند زیرا که انبیا اطباء ارواح اند که مثلا چندے اطباء حاذقین ماهرین در فن طب باشند.

پس اگر یکی را ازیشان بسوی یک قوم خاص که مریض باشند فرستاده شود آن طبیب موافق مزاجه و امراض ایشان ادویه خواهد داد و از علوم خود نیز همان قدر ظاهر خواهد کرد که در تشخیص

(۱) ف بروی (۲) ف آمد (۳) ف شرط (۴) ف شده بلسان (۵) ف قوم

(۶) ح اطباء قلوب و ارواح

امراض آن قوم باید هر چند که وی را در فن طب بد طولی باشد بلکه دیگر علوم هم داشته باشد و همچنین در رنگ طبیب که هر روز موافق حال مریض تبذیل در ادویه و اوزان می کند از نبی نیز نسخ و اختلاف احکام در فروعات شرایح اسلام هویدا شود پس ترقی استعدادات به نهایت عروج انجامید و ربوبیت و حکمت ازلی اتهام بعثت نهوده و خیر البشر محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بسوی کافی مردم فرستاده قال الله تعالی وما ارسلناک الا رحمة للعالمین پس وی صلی الله علیه و آله و سلم مرکز دائره حقیقت انسانیه است پس احکام و آثار نبوت از علوم و اخلاق و شرایح بروجه اتم از آنحضرت ظاهر شد که زیاد^۱ بر آن متصور نباشد قال صلی الله علیه و آله و سلم بعثت لاقم مکارم الاخلاق ازین جهت نبوت بآنحضرت ختم نهوده شد و شریعت وی تا قیامت باقی ماند

قال الحکیم ابو علی بن سینا فی بعض کتبه فی ضمن کلامه ان الشریعه ایجابیه های لسان نبینا جاءت بافضل ما یمکن ان یجتی بدشله الشرایح و اکمله و لهذا صلحت ان تكون خاتم الشرایح و آخر الهال مخفی نهاند که چون انبیاء سابق هر یک بسوی قوم خاص مبعوث می شدند پس بسبب استعدادات و قابلیتات قوم در شرایح و در تعبیر علوم آن نبی بعض خصوصیات لاحق می شد که شاید آن خصوصیات به نسبت قوم دیگر لاحق نهی شد و چون آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم بسوی کافی داس مبعوث شدند پس مقتضای^۳ این بعثت آن است که چنان شریعتی جامع بیارند و تعبیر علوم چنان سهولت فرمایند که همه کس از خاص و عام و عرب و عجم بآن متشرم و مهذب توانند شد گویا دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم صورت نوعیه انسانیه است که فی الجمله بر هر فرد صادق می آید لهذا فرمود صلی الله علیه و آله و سلم بعثت بالحنیفیه البیضاء السهله^۴ السهله^۵ بلکه هر که عقل خود را از شوب^۷ و هم خالص نهوده باشد و صورت نوعیه انسانیه را نصب الحین سازد

-
- (۱) ف زیاده (۲) ف: بقوم خاص (۳) بهقتضای (۴) سهل و آسان
(۵) السهله درف نیست (۶) آسان (۷) آمیزش

و غرض کند امیهد از فضل حق سبحانه آن است که البته بفهمد که همه شریعت محدودی مقتضیات صورت ذوعیبه انسانیست بدون عصیان ماده و چه خوب اشارت است درین آیات بسوی این معنی قال الله تعالی فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و قال تعالی ان الدين عند الله الاسلام و قال تعالی و من يتبع غير الاسلام ديننا فان يقيبل منه زيراكه هرگاه دین قیم همان فطرة الله باشد و بدین است که چیزه که مردم بروی مفظورند همه مقتضای صورت ذوعیبه ایشان است مگر بسبب عصیان ماده خلاف مقتضای وی ظاهر شود مثلاً انگشت زاید باشد یا بجای انگشتان سم یا بجای بینی خرطوم باشد

دین قیم اسلام است پس معلوم شد که مقتضای صورت ذوعیبه و دین قیم یک است و آن دین اسلام است پس ظاهر شد که هر که سوا دین اسلام طلب کند هرگز از وص قبول کرده نشود زیرا که بر خلاف مقتضای صورت ذوعیبه خود رفته و چون نزدیکی جناب الهی مرضی و مقبول صورت ذوعیبه و تکمیل مقتضیات و نیست لابد افراد موافقت بآن مستعد رحمت در محاش و معاد شوند و افراد مخالف از آن مستحق لعنت ازین جا معنی حدیث هلمن مولود الا وقد یولد علی فطرة الاسلام واضح شود و نیز کسی که بمرض حیرت در ادیان مختلفه گرفتار باشد اگر توفیق الهی شامل حال وی شود باین تحقیق علاج کرده از آن مرض خلاص تواند شد

قال الشيخ ولی الله الهمدنی النقشبندی فی الطیب النعم

واقوی دلیل عند من تم عقله

علی ان شرب الشرع اصفی الهشارب

تواطی عقول فی سلامة ذکرة

علی کل مایاتی به من مطالب

سماحة شرع فی رزاة شرعة

و تدقیق حق فی اشارة حاجب

(۱) ف صورت انسانیست (۲) ف همان (۳) بینی فیل (۴) ف بقتضای

(۵) الهی درف نیست (۶) ف و اقوی دلیل عندی ف من تم عقله

مکارم اخلاق و اتمام ذممه

نبوة قالیف و سلطان غالب

تصدق دین الهی بقلوبنا

علی بیانات فهمها من غرایب

و چون دعوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بسوی امر^۲ بود که بمنزله صورت نوعیه است که فی الجملة بر هر فرد صادق آید لهذا چنان در گرفت که در بیست و سه سال بلکه در ده سال زیاده از صد هزار مسلمان شدند چنانچه در حجة الوداع از یک لک و بیست و چهار هزار زیاده حج کردند و در انبیاء سابق این چنین سرعت نفوذ دعوت از کسی منقول نیست

ازین جا جمال کمال محمدی را نظاره باید نمود

بحسن و خلق و وفای بسیار مانرسد

ترا درین سخن انکار کار مانرسد

هزار نقد ببازار کائنات آرند

یکه بسکه بصادق عیار مانرسد

اگرچه حسن فروشان بجاوه آمده اند

کسی بحسن و ملاحت بیار مانرسد

اصل دوم در تنزیل کتاب

چنانچه ربوبیت بهقتضای رحمت عظیمه برای تتهییم و تکمیل افراد انسانی^۳ ارسال رسل را تقاضا نمود همین قسم مقتضی آن شد که^۴ به هر پیغمبری مرسل کتاب جدید و دینے علامده عطا شود که علم بسرایر امور و خواتیم اعمال من حیث النفع و الضرر غیر از محیط اول و آخر کسی را میسر نیست و هر چند اقام الهام جاوحدی و اعلام بواسطه ملک یا غیر آن کافی در ارشاد مصالح و دفع مضار بود اما انزال کتاب بلسان آن قوم مشتعل بر مواعظ و حکم که استعجالات آن قوم مناسبت بآن داشته باشند^۵ اکد و اوثق است در مضبوطی احکام و ادخل و امر است در طبایع^۶ و

(۱) ف تصدیق (۲) ف سوی (۳) ف بهقتضی (۴) ف باشد (۵) ف افر

(۶) ف در طبایع نفوس

ذفوس و این معنی بتجربیه مبین است که دامیه مکتوبه بدست قاصد و رسول فرستادن شانی دیگر دارد از پیام لسانی که بزبان آن رسول بکسی بفرستند هرچند رسول صادق و واثق الروایه باشد

تنزیل صحف بر انبیاء لهذا از وقت حضرت آدم صلی^۴ که اول انبیاء است تا زمان برکت اختران حضرت خاتم الرسل علیه و علی جهیه^۵ هم افضل الصلوات و اکمل التسلیحات سنت الهیه و عادت ربانیه بران جاری و مستمر مانده که بر هر پیغمبره تنزیل صحف فرماید و چنانکه تفاضل در انبیاء بحسب علوم و اسرار است همیسی قسم تفاوت در صحف نازل بر ایشان نیز در میان آمده و همچنان که پیغمبر ما نبی آخرالزمان و افضل همه انبیاء و رسل آمدند قرآن مجید که نازل بر این رسول کریم گشته افضل صحف و اکمل کتب است که هم مناسبت استعداد این نبی اکرم و هم استعدادات این امت خیرالامم مقتضی^۶ علوم و شرافت کتاب منزل است و لهذا در قرآن مجید واقع گشته الم ذلک الکتاب لاریب فییه هدی للمتقین -

قرآن عظیم میزان جهله موازین و محیار همه

براهمین است و بدانکه هیچ شکی نیست در این که قرآن عظیم میزان جهله موازین و محیار همه براهمین است خود حاکم است بر هر کتاب و بروی هیچ کتابی حکم نتواند کرد قال الله تعالی و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و مهیمنا علیه ابن عباس رضی الله عنهما در تفسیر می گویند که شاهدان و امینا علیه^۷ حکم علی ماکان من الکتاب الالهیه کالتوراة و الانجیل^{۱۰} اذتهی -

و هرگاه بر کتب الهیه و صحف سهاویه حاکم است بر کتب کونیه بطریق اولی حکومت این کتاب عزیز نافذ زیراکه

(۱) ف قاصد رسول (۲) ف برزبان (۳) ف صادق القول و واثق الروایه
(۴) ف صلی علیه السلام (۵) ف مناسبت استعداد این (۶) ف مقتصر
(۷) ف نتوان کرد (۸) ف در تفسیر خود (۹) ف علی من کان من الکتاب
الهیه (۱۰) "اذتهی" درف نیست (۱۱) ح ف بطریق

العلماء ورثة الانبياء واقع است و نیز شکی نیست درین که سنت
مصطفویه علی صاحبها الصلوة و التحیة ترجیحاً قرآن و بیان آن
تبیین است قال الله تعالی و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل
الیهم قال رسول الله تعالی صلی الله علیه و سلم انی ترکتم فیکم
کتاب الله و سنتی فاستنطقوا القرآن بسنتی فانذرتکم ان تعصى ابصارکم
ولن تنزل اقدامکم ولن تقصر ایدیکم ما اخذتم بهما الحدیث و حق
سجداندرشان وی فرمود و ما ینطق عن الهوی ان هو الاوحی یوحی
و وصیت الهیة سبقت یافتند است در باب رد امر متنازع فیه
بسوی خدا و رسول او باستصحاب بکتاب و سنت که عصمت و
نجات منحصر دران است قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا اطیعوا
الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی
فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر
ذلک خیر و احسن تاویلاً -

تمسک بالکتاب و السنن لازم است و بدستور
وصایای دیگر هم الهیة و هم نبویه و هم سلفیة و هم خلفیة
در اعتصام بالکتاب و السنن^۴ ناطق و متوافق و متواتر و متطابق
اند پس سامع وصیت الهیة را و نصیحت نبویه را واجب است
که تمسک کند بکتاب و سنت و التقات نهاید بقولی که مخالف آن
باشد من ای قایل کان سواء کان من اهل الکشف او من اهل النظر
زیراکه حق سجداندر که واهب کشف و محطی نظر است می فرماید
اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه اولیاء و هم او تعالی
می فرماید قل ان هدی الله هو الهدی و امرنا لنسلم لرب العالمین

خطا بروحی محال است اما اهل نظر پس شکی نیست
که مجتهد گاه که خطا می کند و گاه صواب و خطا بروحی محال^۵
است لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من
حکیم حمید .

(۱) ف صلی الله علیه و آله و سلم (۲) ف فاستنطقوا (۳) ف تنزیل

(۴) ف الهی و نبوی را (۵) که درف نیست (۶) ف وی

علم ولی خارج از ماجاء به النبى نیست و اما اهل
کشف پس ایشان خود اتفاق دارند که علم ولی و کشف او خارج
از ماجاء به النبى نیست اگر خارج باشد آن کشف نیست بلکه
استدراج^۲ و مکر مخفی است ولا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون -

قال امام المحققین الشیخ اکبر قدس الله سره الاقدس فی الباب
الرابع عشر بعد الثلاثمائة من الفتوحات الهیة^۳ لا ینخرج علم
الولی عن الذی جاء به الرسول من الوحی عن الله و کتابه و صدیفته
لا بد من ذلک لكل ولی صدیق برسوله

وقال^۴ ولا یتعدی کشف الولی فی العلوم الالهیة فوق ما یعطیه
کتاب نبیه و وحیه قال الجنید فی هذا المقام علمنا موبد بالکتاب
و السنة و قال الآخر کل فتح لایشهد له الکتاب و السنة فلیس بشی
ولا یفتح لولی قط الا فی الفهم فی الکتاب الحزیز و لهذا قال ما فرطنا
فی الکتاب من شئی و قال فی الواح موسى و کتبنا له فی الالواح
من کل شئی موعظة و تفصیلا لكل شئی ولا ینخرج علم الولی
جملة واحدة عن الکتاب و السنة فان خرج احد عن ذلک فلیس
بعلم ولا علم ولایة معابل اذا دقت وجدة جهلاً و الجهل عدم و
العلم وجود مدقق انتهى شکر الله سعیه و جزاء عناخیر جزاء -

هر آیت قرآن را ظاهر و بطن است اما ایس جا مقدمه
دیگر است بس عظیم الاشغال صعب المنال اخوف المال و سلامت
نهی گذرند از ایس مهلکه مگر اولیاء الهی که مدفوظ اند در پناه
عصمت ایزدی و مصون اند در حصن رسوخ متابعت مهدی صلی
الله علیه و سلم و آن این است که شیخ ابو عبدالرحمن سلمی
قدس سره در اول تفسیر الحقایق با سند خود از ابن مسعود
رضی الله عنه آورده که رسول صلی الله علیه و سلم فرمودند ان
القرآن انزل علی سبعة احرف لكل آیه منها ظهر و بطن و لكل
حرف منها حد و مطلق -

(۱) ف آنچه (۲) خدام و خرق عادت که از کافر ظاهر شود و خرق
عادت ولی را کرامت گویند و خرق عادت نبی را معجزه (۳) الجزء
الثالث صفحہ ۵، (۴) ایضا صفحہ ۵۶ (۵) ف قال الله تعالی
(۶) ف قال الله تعالی (۷) ف شیخ عبدالرحمن سلمی

و شیخ الشیوخ شهاب الدین سهروردی در عوارف روایت می
کند از حسن بصری رافعا الی النبی صلی الله علیه وسلم قال
ما انزل^۲ من القرآن آیه الا ولها ظهر و بطن و لكل حرف حد و مطلع
و در اذقان سیوطی عن الفریدی مسندا عن الحسن قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لكل آیه ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل
حد مطلع

شیخ کبیر قونوی قدس سره در اعجاز البیان می فرماید^۳
کلام الهی از اجل ذنب و صفات کلیه است که مستوعب است
جهیم مراتب ایضاح و افصاح را و مرایس کلام الهی را چنانچه^۴
خبیر کرده است رسول الله صلی الله علیه وسلم ظهر یست و آن
این است جلی و نص که منتهی است باقصی مراتب بیان و ظهور
و نظیر آن صور مدسوسه که کلمات شهادیه اند و هر اورا بطنی
است خفی نظیر آن ارواح قدسیه که محبوب اند از مدارک اکثرین
و اورا حدیست مهیز بین الظاهر و الباطن که بسبب آن حد ترقی
کرده می شود از ظاهر بباطن و آن برزخ جامع است بین الظاهر
و الباطن و فاصل بین الباطن و المطلع و نظیر آن عالم مثال است
جامع بین الخیب و الشهادة و هر اورا مطلعی است و آن مفید
استشراف است بر حقیقتی که مستند است بآن ظهر و بطن و ظاهر
و باطن و جامع و مهیز و آن اول منزل است از منازل غیب ذاتی
الهی و باب حضرة الاسماء و الصفات و الحقایق الهجرده الخیبیه
انتهی کلامه مترجما

و از ابن عباس رضی الله عنه مروی است که علی ابن ابی
طالب رضی الله تعالی عنهم وی را بسوی خوارج فرستاد و گفت اذهب
الیهم فخاصهم^۶ ولا تحاجهم بالقرآن فانه ذو وجوه و لكن خاصهم
بالسنه

(۱) باب دوم صفحه ۱۲ (۲) ف نزل (۳) مطبوعه حیدرآباد طبع

ثانیه صفحه ۲۶۲ - ۲۶۳ (۴) ف چند آیه (۵) ف بین الحق و

الباطل و المطلع (۶) ف ولا تحاجهم بالقرآن

و در اتقان می گویند ابن ابی حاتم از طریق ضحاک از ابن عباس
آورده ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا يقتضی عجایبه
ولا یبلغ غایتیه

وهم از ابن عباس مروی است القرآن ذو وجوه و از ابی الدرداء
رضی الله تعالی عنه مروی است که فقیه نهی شود بکل فقاہت مگر
وقتیکه بر آورد برای قرآن وجوه.

و عن علی رضی الله عنه لو شئت ان اوفر^۱ سبعین بحیرا من
ام القرآن لفعلت و بعض علماء الربانیین^۲ گفته است لکل آیه ستون
الف فهم و ازینجا باثبات رسید که در فهم معانی قرآن و اختلاف^۴
اشارات فرقان مجال رحب و متسع بالغ است و بدستور احادیث
صاحب اوتییت جوامع الکلم و عالم علم اولین و آخرین که
لا ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی شان او است در رنگ
قرآن ظهور او بطون بسیار دارد که بر مدققین را سخین پوشیده
نیست.

اما اجماع جهاهیر علماء ظاهر و عرفاء باطن بر این معنی
اعتقاد یافته که معتبر در ایمان و اسلام و اجراء احکام^۸ اول و
بالذات مفهوم اول است که از ظاهر الفاظ قرآنییه متبادر است
و بعد احکام این مفهوم را هرچه از اسرار و حقایق بیان کنند
بشرط عدم مخالفت باین مفهوم اول و معنی ظاهر مقبول است
والا مردود.

امام غزالی در مشکوٰۃ الانوار بعد از بیان بعض بطون گریه
فاخلم تحلیل می گویند از این اندوخت^۹ که بطریق ضرب المثل
بیان کرده شد گمان مکن از من رخصت در رفع ظاهر و اعتقاد
ابطال آن تا آنکه بگویم^{۱۰} مثلا نبود با موسی تحلیلین و خطاب

(۱) ف اوفر (۲) ف و بعض العلماء الربانیین (۳) ف گفته اند
(۴) ف اختلافات (۵) ف قرآن مجال و هب (۶) صاحب درف نیست
(۷) ف وما ینطق عن الهوی الخ (۸) ف اولی (۹) ف خفته (۱۰) ف
آنکه گویم نبود با موسی

فاخلع تعلیم دشمنید حاش الله ابطال ظواهر رای باطنیه است که
 نظر می کنند بیک چشم کور بیک جانب و ذمی شناسند موازنه^۱
 بین العالمین الظاهر و الباطن چنانکه ابطال اسرار مذهب حشویه^۲
 فاللهی یجبر الظاهر ظاهری حشوی و اللهی یجبر الباطن باطنی و اللهی
 یجمع بینهما کامل - و ازین جا است که حضرت صلی الله علیه
 وسلم فرمود^۴ للقرآن ظاهر و بطن و حد و مطلق بلکه می گویم که
 فهمید موسی علیه السلام از امر بخاع تعلیم شیعه اطراح کونین
 پس امتثال نمود در ظاهر بخاع تعلیم و در باطن باطراح عالمین^۵
 و این است طریق اعتبار که مسلک علماء ابرار است یعنی عبور
 از شتی بجانب غیر آن و عبور از ظاهر بسر و فرق بسیار است
 درمیان کسی که می شنود قول رسول صلی الله علیه وسلم لا تدخل
 الملاذک بیتا قلب پس نگاه می دارد سگ را بخانه خود و
 می گوید که مراد ظاهر مفهوم نیست بلکه تخلیه بیت دل است
 از کلب غضب زیرا که غضب مانع معرفت است که مهبط آن
 از انوار ملاذک است و درمیان کسی که امتثال امر می کند در
 ظاهر و در باطن نیز با خراج قوه سببیه از حد افراط بسرحد
 وادی اعتدال و هرگاه حفظ بیت ظاهر که خانه آب و گل است
 از کلب ظاهری که حیوانه است واجب تا نزول ملاذک رحمت
 شود پس حفظ بیت القلب که مقر انوار الهیه است و خانه دل
 و جان است از کلب غضب نیز فرض پس من جمع می کنم که
 ظاهر خلع تعلیم مغیبه است در ترک کونین فالامثال فی الظاهر
 حق و ادوة الی السر الباطن حقیقه و اکل حق حقیقه انتهى
 کلامه مترجما -

و در موضع دیگر می گوید و قد جاء فی الحدیث لکل آیه
 ظاهر و بطن فلا یصدنک عن تلقی هذه الامکانی منهم ان یقول
 لی نوجدل و معارضة هذا احالة لکلام الله و لکلام رسوله فلیس

(۱) ف حشویه است (۲) ظاهری ، درف نیست (۳) ف حضرت
 رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم (۴) ف فرمودند (۵) ف باطراح
 (۶) ف رسول الله (۷) ف متنیه (۸) ف ح فالامثال (۹) ه اواده

ذلك باحالة و انما يعنون احالة لو قالوا لا معنى للآية^۱ الا هذا وهم^۲
لم يقولوا بذلك بل يقولون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها^۳
ويفهمون عن الله ما اذهبه من انتهى

و غرض از این بیان استناد است بآن که واجب در ایمان
بالله و الرسول آن است که بلافظ ظاهر سلام الله به مزج تاویل و
توقف اقرار و بمنطوق اولی^۵ و مفهوم لفظی قرآن ادعان کند چه
در ذات و صفات و چه در احکام و آیات و چه در شرایع و نبوات
و چه در مبدا و معاد

از انجمله ایمان بآیات محکمات چنانچه واجب است ایمان
بمتشابهات بمنطوق ظاهری و مفهوم اولین واجب هوالذی انزل
علیک الكتاب منه آیات محکمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات
فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
و ابتغاء تاویل و ما یعلم تاویل الا الله و الراسخون فی العلم
یقوان آمناء به کل من عند ربنا و ما ینذر الا اولوا الالباب - ربنا
لا تنزع قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب
و چون این مقدمه از اعظم مقدمات دین و آئین است لهذا در
اصل مستقل بیان نهوده می شود

اصل سیوم در تشریح شرایع و تصحیح عقاید

دعوت آنحضرت مشتعل بر سه چیز است قال فی
القول الفصل بدانکه حدیث جبرئیل که در اول مشکواة است بآن مشعر
است که دعوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم مشتعل است
بر سه (امر) - ایمان و اسلام و احسان و حکمت درین دعوت تواند
که آن باشد که کمال انسانی بنوعی از تقسیم سه قسم است

تهدیب قوت عقلیه اول تهدیب قوت عقلیه و لازم
آن تصحیح عقاید است که در شرم بایمان تعبیر کنند

(۱) ف لایة (۲) وهم درف نیست (۳) ف موضوعاً لها (۴) و درف
نیست (۵) اولی درف نیست (۶) ف و چه در صفات (۷) ف قول

تهذیب قوت عملی از حیثیت ظاهر و جوارح
دوم تهذیب قوت عملی از حیثیت ظاهر و جوارح و آن اسلام است

تهذیب قوت عملی از حیثیت اخلاق سیوم تهذیب
قوت عملی از حیثیت اخلاق باطنیه و آن احسان است و بدیهی
است که اسلام معتبر نیست مادمی که ایمان نباشد و همچنین
احسان به منزله ثمره است مگر در دورا پس تحصیل ایمان یعنی
تصدیق عقایدی که آنحضرت صلی الله علیه و سلم بآن دعوت
کرده اند و ما بآن مکلف ایم در قرآن عظیم و احادیث شریف
مذکور اند اعتقاد بهمان عقاید در ایمان ضرور است و در تدقیق بکمال
نوعی همان قدر کافی است

اعتقاد به بعض زیادات در عقاید و آنچه بعضی
متأخرین متکلمین در ترجمه عقاید بعض زیادات ذکر کنند پس
باید دانست که شارع بآن تکلیف نکرده است و اعتقاد بآنها
بدیشتی که در ایمان شرعی معتبر باشد ضرور نیست مثلاً
در قرآن واقع است و الله الاسماء الحسنی پس اعتقاد بآنکه برای
الله تعالی اسماء و صفات است که مصادر افعال و آثار است در
ایمان ضرور است اما بحث نمودن که این اسماء و صفات عین
حق اند یا غیر اند یا نه عین اند و نه غیر حاجت نه و در
زمان صحابه و تابعین کسی تفتیش نکرده

پس درینجا هر چه متکلم و صوفی و حکیم ذکر می کند از
علوم زاید است اعتقاد بآن در ایمان شرعی ضرور نیست و هر که
انصاف کند دریابد که هرگاه مردم استحمال اسماء و صفات می
کنند هرگز التفات بسوی زیادتی و عدم زیادتی نمی کنند بلکه
التفات بسوی صدور آثار دارند زیرا که هر چیز را بیند که
متحدری و حساس است وی را می گوید که حی است و التفات
نمی کنند که حیات زاید بر ذات است یا ذاتی حیوان است و غیر
آن از تحقیقات فلسفیه

(۱) ظاهر جوارح (۲) یعنی درف نیست (۳) ف غیر آن اند (۴) در ف
نیست (۵) ف کنند

و مثلاً در کتاب و سنت رویت الله تعالی در آخرت ثابت است پس اعتقاد بآن در ایمان ضرور است اما آنچه در کیفیت آن تفصیل ذکر کنند از علوم زائده است (و همچنین اعتقاد ثواب و عذاب قبر در ایمان ضرور است و تفصیل کیفیت آن از علوم زائده است) بلکه هیچ حاجت بتفصیلات نبود و الا نه شارع البته بیان می فرمود بلکه اکثر عوام را بعضی تفصیل ضرر می کند و لهذا اگر این تفصیل بمیان نمی آمد و بر همان اجمال که شارع بیان فرموده بود اقتصار می کردیم این قدر مذاهب مختلفه پیدا نمی شد لیکن کان امر الله قدره مقدورا

اما حجة الاسلام در احیاء العلوم در بیان جهات قدح و ثمر علوم فرموده که انبیاء علیهم السلام اطباء قلوب اند و دانا باسباب حیات اخروی پس در عقایدی که بآنها مردم را تکلیف داده اند اسرار و لطایف است که عقل احاطه بآنها نتواند کرد چنانچه در خواص احجار قیمتهاست که عقل آن را نتواند یافت هیچکس نتواند یافت سبب کشیدن مقناطیس آهن را پس آنچه شرع آن را بیان کرده است کفایت است در عقاید مبدءا و محاد زیرا که بسیار کسان بودند که در علوم دقیقه خلوص کردند پس بآن متضرر شدند عجب مدار که بعض علوم مربوط مردم را ضرر کند زیرا که گوشت طیور و انواع شیرینی بآنکه از لطایف طعام است اطفال شیر خواره را ضرر می کند انتهى مفاد کلامه

شیخ ولی الله در لمعات فرموده نخست چیزه که سالک را باید تصدیق عقاید است و مراد موافقت صحابه و تابعین است در عقاید نه موافقت مناظران متکلمین پس آنچه در قرون سابقه بتأویل آن مشغول نمی شدند تاویل آن نباید کرد خصوصاً بطریق تحیین که همین مراد است انتهى کلامه

(۱) ف اما (۲) عبارت قوسین درح و ف زائد است (۳) این درح نیست (۴) ف فرمود (۵) ح ف مدح (۶) ف نتوان کرد (۷) ف نتوان یافت (۸) ف و هیچکس (۹) ف همعات (۱۰) ف موافقت تابعین

پس باید دانست که چون کمال نوعی منوط بهمان عقاید است که آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم بآنها دعوت کرده اند پس در اصول اعتقادیة تقلید غیر صاحب شرع مستحسن نیست زیرا که تقلید غیر معصوم و مفترض الطاعة من عند الله جایز نیست و هیچ کس سرای آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم معصوم و مفترض الطاعة من عند الله نیست پس در همان اجهالات که در کتاب و سنت است اقتضای نبودن اولی است زیرا که در دریا علم بالحقایق غواصی نبودن را هلاکت هم در پیش است.

بدریا در منافع به شمار است

اگر خواهی سلامت در کنار است

لیکن کسانی که لطیفه عقاید در جبهات ایشان قوی و غالب می باشد ناچار مندفح می شوند بخوض در علوم خواص فایز شوند
خواتع الی قال تعالی قل کل یعلم علی شاکلته الآیه

پیش شاهان گر خطر باشد بجان

لیک دشمنانند عالی همتان

صحبیت عافیتت گرچه خوش افتادای دل

جانب عشق عزیز است فرو مگذارش

پس سبیل ایشان آن است که برای عقاید اجهالیة که در کتاب و سنت است محکم باشند و هرچه در تفصیل آن متکلم و صوفی و حکیم می گوید از زواید علوم شمارند پس اگر رسوخ فی العلم میسر آمد فیهما والا از جهل مرکب و حیرت مذمومه محفوظ باشند بسبب استحکام آن عقاید اجهالیة مصیبت عظیمه آن است که بسبب اختلاط علوم اکثر مردم امتیاز عقاید شرعیة ضروریة از علوم زاید^۲ نهی کنند انا لله و انا الیه راجعون

اصل چهارم در تقسیم هومنین

هومنین چهار قسم اند قال فی قول الفصل^۳ قائلون بها جاء به النبی صلی الله علیه و آله وسلم بنوعی از تقسیم چهار قسم

آند زیرا که هرچه از الفاظ تشبیه در کتاب و سنت مذکور است
 تاویل نمی کنند یا می کنند و اول یا مراد همان ظاهر متبادر
 می دارند یا می گویند مراد ظاهر بلا کیف و بلا حصر است چنانچه
 لایق شان او است سبحانه و ثانی یا تاویل در مبدا فقط می کنند یا در
 مبدا و محاد هر دو - قسم اول مجسمه و مشبه^۱ قسم دوم مثل محدثین
 قسم سیوم مثل اشاعره^۲ قسم چهارم مثل معتزله و فلاسفه الاسلام
 پس این هر چهار فرقه آن اجهالات را مصدق اند لیکن هر یک
 بر طرز خود تفصیلی دیگر بر روی کار می آرد پس وجه ترجیح
 متحسر شد اگر گویند مذهب هرکه با تمادر الفاظ مناسب باشد
 پس مجسمه (راجع آینده اگر گویند مذهب مجسمه) بپراهمین عقلیه
 باطل است پس گفته شود که هرگاه با کتاب و سنت برهان عقلی
 منضم ساختند پس اشاعره راجع آیند بلکه برای معتزله و فلاسفه
 اسلامیه هم مساعی پدید آید و بعدض کتاب و سنت رجحان
 نشود لیکن انصاف آن است که محدثین راجع آیند زیرا که ایشان^۴
 اکثر بر همان اجهالات اند و هرگز روا دار تفصیل نمی شوند
 و نیز هرکه تصفح مذاهب کرده باشد بدون این تقلید بلاشبه
 بداند که مصداق کلمه حدیث ما انا علیه و اصحابی محدثین اند

دین مهدی متنی است که یک ترجمه و سه شرح

دارد عزیزه خوش گفته که دین مهدی صلی الله علیه و آله وسلم
 بمنزله متنی است که یک ترجمه و سه شرح دارد ترجمه محدثین
 اند - سه شرح متکلم و صوفی و حکیم پس باینکه بعضی شروح
 از بعضی بهتر باشد هر واحد از شرح بودن بدر نمی روند لیکن^۷
 ترجمه با متن اولی است و از تشویشات شروح با همدیگر محفوظ
 باید دانست که صوفیه اشبه فرقهها اند با محدثین بلکه اکثر
 صوفیه محدثین بودند اما چون متاخرین تدوین تصوف کردند^۸
 و تفصیل بسیار بر روی کار آمد پس بسبب آن تفصیل از محدثین
 ممتاز شدند.

(۱) ف و قسم (۲) ف و قسم (۳) ف این چهار (۴) ف ح نشد (۵) ف که

(۶) ف تصفح این مذاهب (۷) ف بدر نمی رود (۸) ف تدوین فن تصوف

سوال - ازین تمهید ظاهر می شود که محدثین و صوفیه بکتاب و سنت اولی اند لیکن دیگران هم از کتاب و سنت نصیبی دارند و حالانکه آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند ستفتقر امتی^۲ الی ثلاث و سبعین فرقة كلها فی النار الا واحدة قالوا ماهی قال ما انا علیه و اصحابی

جواب - مدققان امت را اتفاق است که این همه هفتاد و سه فرقة ببرکت کلمه طیب بعد از دخول نار بقدر انتقام گناهان عقید باطله بالآخر داخل بهشت شوند الحمد لله علی ذالک

پس معنی حدیث آن تواند بود که دیگر فرقهها بسبب مخالفت با عقاید ضروریه مستحق دخول نار شوند یعنی هرکه ازینها^۳ در بعض مسایل خلاف ضروریات دین اختیار کرده پس بسبب همان بعض مسایل گمراه شده و استحقاق نار بهم رسانیده و مفوض است بسوی مشیقت حق سبحانه اگر خواهد بسبب دیگر عقاید حقه وی ببخشد و اگر خواهد بقدر بعض (این مسایل مخالف عذاب کند و همچنین است حال کسی که بعض ضروریات دینی را چنان تاویل کند که منافی تهذیب نفس و اصلاح وی باشد مثل باطنیه و ملحدان که از صوم و صلوات چیزهای دیگر مراد دارند و گویند ع

نهاز عاشقان ترک وجود است

بلکه این چنین تاویلات فاسده در ضروریات دین منجر بکفر می شود

سوال - فرقههای اسلامیه با هم دیگر در بعض مسایل تکفیر می کنند و حالانکه مقرر علماء است که التزام کفر کفر است نه لزوم کفر در مواقف می گویند من لزمه الکفر وهو لایحکم به فلیس بکافر پس چون آدمی مأخوذ بحکم است عندالله محاقب نشود

جواب مسایل دین ممدودی صلی الله علیه و آله و سلم دو قسم است خواه عقاید باشند خواه اعمال

(۱) دیگران از (۲) امتی ثلاث (۳) ف می شوند (۴) ف بعضی

(۵) و گویند در ف نیست (۶) ح الذکر

قسم اول آنچه بالفاظ احادیث مستفیضه و مشهوره باتفاق جمیع حاملین ملت یا اکثر ایشان^۱ ثابت شده و این قسم ضروریات دین است مثل قرآن عظیم و اصول عبادات و معاملات و عقاید قطعیه پس انکار این قسم کفر است و تاویل بحیث درین قسم منجر بکفر - زیرا که بضرورت معلوم شده که این قسم را آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم آورده اند برای تکمیل نفوس بمقتضیات صورت نوعیه و به بداهت معلوم است که کهاں هر چیز عبارت از ظهور صورت نوعیه وی است بتمام احکام و آثار خود یا با کسر آنها خواه بوجه بکسب پس هر که این قسم را انکار کند یا تاویل بحیث نماید از مقتضیات صورت نوعیه دور افتد و مستوجب لعنت شود و درین قسم عدم علم حجت نهی شود زیرا که مجاهده نکرد الا می یافت^۴ قال الله تعالی و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا چنانچه یهود را عدم علم به نبوت حضرت عیسی علیه السلام حجت نشد و همچنین یهود و نصاری را عدم علم به نبوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم حجت نشده^۵

و سر درین آن است که شان انبیاء علیهم السلام و هر چه ایشان از ضروریات دین آورده اند نزدیک الله تعالی چنان رفیع و محبوب است که هر که مخالف باشد مستوجب لعن و عقاب می شود زیرا که مخالفت مقتضیات صورت نوعیه نهی شود مگر بسبب عصیان ماده و نقصان جبلت چنانچه در بهار بآنکه همه چیز نشو و نما می یابد امزجه سوداویه متضرر می شوند همچنین است حال کسانی که بر دجالیت مجبول اند مثل کودکی که حضرت خضر علیه السلام و را کشت

بیان آنکه در کدام قسم مسایل مجتهد را اجر

است^۷ و ازین جا متفرع می شود که بعضی صحابه و بعضی اولیاء را نیز بسبب اختصاص بآنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم رفعت

(۱) ف و عبادات (۲) ف شد (۳) نوعیه و نیست بتمام احکام و آثار

(۴) ف چنانکه (۵) ف دشد (۶) ف مخالفات (۷) ف که

شان و مرضی بودن ایشان نزدیک الله تعالی بآن درجه رسد که
منکر ایشان مستوجب لعنت و عقاب شود و لهذا آنحضرت صلی الله
علیه و آله وسلم در حق صحابه فرمودند من احبهم فیهی
احبهم و من ابغضهم فیهی ابغضهم و من آذاهم فقد آذانی
و من آذانی فقد آذی الله و من آذی الله فیهی ان یاخذہ رواہ الترمذی

قسم دوم مسایل دین مذهبی آنچه نه چنین باشد بلکه باخبار
آحاد ثبوت یافته باشد و حاملین ملت در آن امور بر دو قول یا
سه قول باشند و هر یک استنباط دلیل برای قول خود می کنند

پس درین قسم مجتهد مصیب را دو اجر است و مخطی را یک
اجر و نباید که در چنین مسایل یکی دیگری را تکفیر کند بلکه
انکار و تشنیه هم سزاوار نیست پس باین تحقیق وجه توافق
توان یافت در میان دو قول علما قوله لا یکفر احد من اهل القبلة
و قوله یکفر من قال باستحالة الرویة و امثال ذلک

و همبرین نهط قیاس باید کرد اختلاف متکلم و صوفی و حکیم
در علم بالحقایق زیراکه اگر اختلاف در اصل عقیده شرعی ضروری
است پس بروی قایل مردود است و اگر اختلاف باوجود اثبات اصل
عقیده مجمله در تفضیل آن است پس انکار و تشنیه یکی مر دیگر
را بیجا است و ترجیحی است بالا درجه زیر که الله سبحانه رفیع
الدرجات است پس جایز است که تفضیل هر یک از حیثیت بعض
درجات صحیح باشد و راسخین فی العلم هر تفضیل را بر درجه
وی فرود آرند

سوال الحال بسبب بعد از زمان نبوت هر فرقه دعوی می کند
که فرقه ناجیه وی است و بقرآن و حدیث تمسک می کند پس
امتیاز آن فرقه چگونه میسر می آید

جواب فرقه ناجیه حاملین ملت اند و غیر ایشان مبتدعه
اند زیرا که در قول آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم ستفترق
امتی الخ اشارت است که حاملین ملت فرقه ناجیه باشند و قول

(۱) و من آذی الله درف نیست (۲) ف بشبوت پیوسته باشد (۳) خود

درف نیست (۴) ف توفیق (۵) ف بر (۶) ف بآن (۷) و دیگر

آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم ما اذا علیه و اصحابی بأواز بلند می گوید که اصحاب حاملین ملت اند. قال الله تعالی فی شانهم کنتم خیر امة اخرجت للناس بعد ازان حاملین ملت کسانه باشند که اقتفاء آثار صحابه کردند و هلم جرا

آنحضرت هیچک مسئله دین را پوشیده نداشت

و این مسئله را شیخ ولی الله محدث در شفاء القلوب مبرهن و مفصل بیان نموده اند. مجملش آنکه الله تعالی آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم را مبعوث^۱ نموده الا برای تبلیغ رسالت و ایشان به هیچ وجه در تبلیغ امر الهی^۱ قصیر ذکر کرده اند و حقیقت شرایع را بطریق شهرت و اشاعت نه به طریق اخفا و کتمان تبلیغ کردند و سامعان حقیقت آن معانی را ادراک کردند و اگر ادراک نمی کردند آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم متنبه می شد و ایشان را بر غلط ایشان متنبه می ساخت پس لازم آید که صحابه (کرام) قدری که تبلیغ آن مطلوب بود ادراک کرده اند و غلط در حقیقت آن راه نیافته پس ایشان حاملین ملت و دین اند پس ایشان را پیشوا در اخذ دین باید ساخت بعد ازان تابعین و تبع تابعین ایشانند بعد ازان جماعات^۲ پیدا شدند پس اگر همت ایشان اخذ نصوص شارع است در هر طریق محتملی که باشد و اخذ معانی شرع از هر صحابی و تابعی که به سبب حفظ دین و ورع در روایت^۳ متسم شد و طبقه اولی را پیشوا^۳ خود ساختند و ایشان را افضل نهادند بر خود در معرفت شرایع ایشان حاملین علم و ملت اند نه مبتدعه پس علماء حدیث و تابعان ایشان حاملین ملت اند و اگر جماعات^۴ باشند که حاصل کلام ایشان آن باشد که شارع بسیاری از شرایع مطلوبه را بایشان تبلیغ^۴ نموده یا تبلیغ کرد لیکن ایشان نه فهمیدند یا فهمیدند و کتمان آن کردند یا گویند که اکثر ایشان جهل شدند بر خطا یا روایت قبول نکنند الا از یک طریق فقط یا قواله احداث کنند که طبقه اولی ازان غافل بودند یا گویند که ایشان حقیقت نصوص شارع را نه فهمیدند و ما^۵ آن

(۱) ف ذکر (۲) ف در هر طریقیکه مقتدا باشد (۳) ف فضل (۴) ف

ذکر (۵) ف و اما آن را می فهم

را می فهمیم پس این چنینی فرقها مبتدعه اند زیرا که این همه احتمالات مضحل می گردد بنظر کردن در منصب رسالت و قصد حضرت حق اظهار دین را بزبان آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم و چون کسی درین تحقیق خوض نماید وی را خلاصی از مرض حیرت در مذاهب مختلفه اسلامیة بتوفیق الله تعالی حاصل شود

اصل پنجم در طریق علم بالحقایق

طریق علم بالحقایق یا برهان عقلی است یا

وجدان کشفی قال فی القول الفصل طریق علم بالحقایق بعد از وحی انبیاء علیهم السلام یا برهان عقلی است یا وجدان کشفی و در هر یک قصور و اختلاف هویدا است زیرا که در میان مذاهب متکلمین و حکما باید دید که چه قدر اختلافها است و همچنین در میان صوفیة اختلافها در مکشوفات ظاهر شد که لایخفی علی من تصفح تصانیفهم از انجمله است قول بوحدهت وجود و وحدت شهود که هر طرف جوی غفیر رفته اند و ستیجرف معناهها

و ایضا صوفیة متقدمین اشتغال بتدوین علوم غامضة نداشته اند و اقوال ایشان هم بسبب اشارات و رموز محتمل معانی متعدد^۲ می شد و چون متأخرین متصدی جهم شدند پس بعضی لوازم و توابع قول بوحدهت وجود تدوین کردند و بعضی لوازم و توابع قول بوحدهت شهود تصنیف نمودند پس تابعان فرقتین با همدیگر نزاع آغاز کردند و دعوی هر یک آنکه مذهب ما بکتاب و سنت اولی است بلکه مذهب دیگر را بدلیل رد می کنند بلکه متعصبان بعد تشنیع و تکفیر می رسند پس سبیل ترجیح چه باشد

پس باید دانست که انصاف آن است که هر دو مذهب به نسبت کتاب و سنت برابر است زیرا که همه صوفیة در عقاید مجمله شرعیة با محدثین و اهل سنت و جماعت موافق اند ترجمه عقاید در کتب ایشان باید دید

حضرت شیخ اکبر در اول فتوحات که سیجی ترجمه عقاید خود نموده و بران عقاید الله تعالی را و ملائکه و جمیع خلایق

(۱) ای تلاش و جستجویی کند در کتب آنان (۲) ف متعدده

(۳) ف تابعین

را گواهِ گرفته پس هر که آن را مطالعه کند و باز در دیگر مصنفات شیخ عبارتیه محتمل و موهم خلاف مقصود یابد پس انصاف آن است که آن محتمل را بآن نص که در ترجمه ذکر فرموده را جمع سازد و اگر او را جمع نتواند ساخت بر قصور فهم خود حمل نهاید نه آنکه باوجود تصریح و نص شیخ اکبر عقاید خود بسبب عبارت محتمله طعن و انکار بجناب شیخ کند

قول بوحدهت شهود اولی می نهاید سوال قول بوحدهت

شهود بکتاب و سنت اولی می نهاید زیرا که ضمایر انا و انت و هو و خالق و خلق و رب و عابد و صفات الوهیت از قهر و غلبه و صفات عبودیت از کفر و ایمان و طاعت و عصیان بشرح و بسط در کتاب و سنت مذکور است و این همه مشعر بخیریت خالق و مخلوق است و قول بوحدهت وجود تقاضای عینیت خالق و مخلوق می کند پس این همه امتیاز مراتب برهم می خورد

جواب قائلین بوحدهت وجود هم این قدر غیریت که منطابق ترتیب احکام و آثار ایشان شود اثبات می کنند انصاف باید کرد آیا هیچ کسی از صوفیه بوده است که وجودات خاصه اشیا را که مبدء ترتیب احکام آثار ایشان است انکار کرده باشد و قایل نشود الشمس مشرقه و النار محرقه و الصلوة حسنة و الزنا سيئة و الرب غنی و العبد فقیر این چنینی قضایا را ابله و صبیان انکار نکنند عقلا و عرفا چگونه انکار کنند لکن نزد ایشان غیریت بوجهی منافی نیست عینیت بوجهی را که مصداق قول بوحدهت وجود است که استعاره

اما آنچه هر دو فریق دلایل برای خود از کتاب و سنت ذکر می کنند پس باید دانست که بدقیقت آن دلایل بطریق فن اعتبار است و گر نه لازم آید که آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم عامه خلایق را بسوی یک ازین دو مذهب دعوت کرده باشند و این

(۱) ف ح راجع (۲) ف ح راجع (۳) ف اکبر بر عقاید خود (۴) ف

همه مراتب امتیاز (۵) ف ترتیب (۶) ف کرد که آیا (۷) ف ترتیب

(۸) ف ازین

معنی بسیار مستبعد بلکه محال است زیرا که عامه خلایق را تصور
این مسایل دشوار است چه جا^۱ء تحقیق بآنها و قد قال تعالی لا یكلف
الله نفسا الا وسعها

اگر گویند خواص را^۳ آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم می
فهمانیدند گفته شود آنچه در کتاب و سنت مذکور است بتواند
معلوم است که دعوت بآن عام بود و تخصیص بقومی دون قومی
نداشت زیرا که دعوت آنحضرت صلی الله علیه و آله وسلم بمنزله
صورت ذوعیبه است که امر پس چگونگی ببعضه مخصوص شود آری
جایز است که بطریق دیگر غیر طریق دعوت آنحضرت صلی الله
علیه و آله وسلم بعض خواص را بفهمانیدند لیکن سخن در استدلال
بمنطوق و عبارت کلام است و لازم نیست که هر علم صحیح را
از منطوق و عبارت کتاب و سنت بر آرند

متبادر از کتاب و سنت غیریت بجهیم وجوه

است سوال متبادر از کتاب و سنت غیریت بجهیم وجوه است
چنانچه قائلین بوحده شهود بآن رفته اند و همچنین متبادر
از اقوال صوفیه متقدمین بلکه اکثر متأخرین هم قول بوحده
شهود است

جواب بالا بیان کردیم که اگر محض تبادر لفظی بدون قرینه
عقلی اعتبار کنند پس مذهب مجسسه^۴ بر مذهب اشاعره راجع
خواهد شد و اگر با قرینه عقلی اعتبار کنند پس این جاهم برهان
قاطع بوحده وجود قایم است کهاسیاتی و همچنین هرگاه هرطرف
جه^۵ غفیر از اهل کشف و وجدان رفته باشند پس تبادر در اقوال
صوفیه متقدمین سبب رجحان نتواند شد پس سبیل رجحان و
مزیت بجز آن نمی تواند شد که بعد تصفح مسایل هردو مذهب
را بر براهین خالصه عقلیه عرض باید کرد تا حقیقت کار پدید آید

(۱) ف تحقیق (۲) ف قال الله تعالی (۳) را درف نیست (۴) ف کنند

مجسسه (۵) ف جهی

اصل ششم در اسباب قصور و اختلاف

مکشوفات و محقولات

قال فی القول^۱ الفصل از جمله اسباب قصور و اختلاف مکشوفات و محقولات آن است که چون در میان ذفس ناطقه که جوهر مجرد است و نسبه که جوهر مادی است ارتباط قوی است پس قوای هر دو باهم مخلوط می شوند و قوای نسبه که حواس ظاهره و باطنه باشند^۲ پیش بصیرت روح بمنزله عینکهای رنگا رنگ است پس مادامی که تجرید بصیرت روح از جمیع قوای خصوصا باطنی سالک را میسر نمی آید^۳ هرچه از غیب ادراک خواهد کرد متلون بلون عینک خواهد بود و مثل منامات تعبیر طلب باشد و هرگاه عارف صاحب تمکین را گاهی تجرید تام از جمیع قوای حاصل شود آن زمان هرچه مکشوف شود حقیقت ذفس الامر خواهد بود لیکن این چنین کشف صرف درین نشاء اهل کمال را گاه گاهی میسر می شود و باز در احکام قوای نسبه مخلوط می شود آری تفاوت در میان اصحاب تمکین و ارباب تلوین در آن است که هرگاه بر اصحاب تمکین چیزها مکشوف شوند و متلون باشند^۴ با حکام قوای نسبه آن الوان را می شناسند و مثل تعبیر که در صور منامیه بهمانی آن^۵ بر بدحقایق مجرده پی می برند و ارباب تلوین را این تمیز نمی باشد هرچه مکشوف ایشان شود دانند که همین است در ذفس الامر و کشف غیر خود را منکر شوند مثلا پیش چشم طفلی شیشه سبز باشد پس هرچند بیند گوید که این همه اشیاء سبز است باز پیش چشم طفلی دیگر شیشه سرخ باشد گوید همه اشیاء سرخ است و باهم منازعت کنند و ندانند که بسبب شیشهها چنین می بینیم اما صاحب تمکین خواهد گفت که هر یک در دید خود محذور است و خبر از شیشه ندارد که حجاب چشم وی است بلکه وی هم بدکم نشاء اگر عینک بر چشم داشته باشد اشیاء را مثلا سبز می بیند لیکن تمیز خواهد کرد که هرچه سبز می بینیم در ذفس الامر سبز نیست بسبب عینک سبز می نهاید

(۱) ف قول (۲) ح ه باشد (۳) ف نمی شود (۴) ف که صور مناسبه

(۵) ف نه باشد (۶) ف است و باز

سبب اختلاط آراء و همپریس نهط قیاس باید کرد محقولات
 را زیرا که عقول اکثر مردم مخلوط بخواهیه و متخیله می باشد
 و بسبب این اختلاط آراء جزئییه مختلفه روی می دهد و باهم
 منازعت کنند پس هرگاه نفس قدسی باشد و عقل وی خالص
 باشد از خواهیه و متخیله پس وی هرچه درک کند بمنزله کشف
 صرف نفس الامری خواهد بود زیرا که بدیهی است که عقل
 صرف همان بصیرت روح است و بصیرت روح همان عقل صرف
 بلکه حق آن است که کشف صرف و عقل صرف نفوس قدسیه
 را سهولت میسر می شود و دیگران را نادر است آری بخدمت
 نفس قدسی بطریق تعلم مکشوفات و محقولات صرفیه وی را
 می تواند حاصل کرد تا این نجهت هم کرا نصیب شود الحمد
 لله علی ذلک

پس آنچه صلاحیت و ثوق و اعتماد دارد کشف صرف و عقل
 صرف باشد لیکن در مکشوفات هر سالکی که بدرجه کشف رسد
 وی را امتیاز کردن خالص از غیر خالص بسیار دشوار است
 و نیز کشف یکی بر دیگری حجت نتواند شد اما در محقولات فی
 الجمله میزانه که بآن امتیاز توان کرد مقرر نهوده اند و علامت
 خالص از غیر خالص نیز هویدا است و آن برهان قاطع است
 که قضایای وی اولیات باشند یا مفضی باولیات شود و برهان
 امری است که حجت است بر همه افراد انسانی پس طریق
 تحصیل علوم غامضه آن است که مکشوفاته که در آن باب از
 اکابر اولیا منقول است آن را بر میزان برهانی باید سنجید
 هرچه از آن مکشوفات با برهان موافقت نکند آن را تاویل کرده
 بآن مکشوفات که دکشف صرف حاصل شده موافق باید ساخت
 پس درین صورت کشف را تابع کشف کرده شد مثل تابع
 گردانیدن متشابهات محکمت را نهایتش برهان عقلی بمنزله محیار
 هر دو کشف شده

(۱) ف و آن سبب اختلاط (۲) ف ضروری را (۳) ح ذمی تواند شد

(۴) ف قضایا

طوری وراء طور عقل سوال صوفیه در اکثر کشفیات می گویند که این طور است وراء طور عقل پس آنچه وراء طور عقل باشد چگونه امتیاز وی بعقل^۱ کنند

جواب معنی وراء طور عقل آن است که عقل من حیث هو در وی حکم نتوان کرد لاذفیا ولا اثباتا اما هرگاه بدو کشفی رسید پس تمیز^۲ درمیان دو کشف بخالص و غیر خالص می تواند نمود زیرا که کار عقل تمیز^۲ است

قال المحقق الجامی فی ذوق^۳ النصوص این طوری است و رای طور عقل یعنی قوت عقلیه بادرک آن وافی نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیرا که بهقدمات عقلیه نه اثبات آن می تواند کرد و نه نفی آن انتهی کلامه

قال المحقق الدوانی فی شرح الرباعیات این مرتبه فوق مرتبه عقل است و تا شخصی محیط بهمرتبه عقل نشود این معنی او را منکشف نگردد چنانچه کسی از وزن مشاهده نور نماید در نظر او متعدد و متجزی نماید و چون سراز وزن بیرون آرد مشاهده کند که این همه انوار یک است و تعدد و تجزی بواسطه قصور ادراک او و حجب وفواصل می نمود و درین جا^۴ لمحی است بآنکه بودن این طور وراء طور عقل باین معنی است که عقل به مدد نور حق از ادراک آن عاجز است نه باین معنی که عقل جازم است باستحاله که صرح به المحققون

قال حجة الاسلام اعلم انه لايجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقتضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعني انه لا يدرك بمجرد العقل و من لا يفرق بين ما يخیل العقل و بین ما لا یخاله العقل فهو اخص^۵ من ان یخاطب فلیترک جهله انتهی کلامه

(۱) ف عقل (۲) ف تیز (۳) صفحه ه (۴) ف ملحق (۵) ف مایختله
(۶) ف احسن

قلل مصنف^١ ناصحة^٢ الموحدين لا مجال^٣ في موارد^٤ الشرع ولا في طور^٥ الولائية والكشف لها يدكم العقل^٦ عليه^٧ بانه محال يجب ان يكون كل منها في حيز الامكان والاحتمال غير ان الشرع يرد بهلا يدرك العقل بالاستقلال و بالكشف يظهر ما ليس له العقل ينال لان الطريق اليه الكشف والعيان دون بديهية العقل والبرهان لكن اذا عرض عليه لا يدكم عليه بالبطلان لكونه في حيزا لامكان انتهى كلامه

هل مقاصد الصوفية و اصطلاحاتهم خالية عن

البرهان قال بعض الحكماء المتأخرين اياك ان تظن بقطانتك التبيرا ان مقاصد الصوفية و اصطلاحاتهم خالية عن البرهان من قبيل التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك و عدم تطبيق كلامهم على القوانين^٨ العقلية البرهانية^٩ ناش عن قصور الناظرين و قللة شعورهم بها و الا فمرتبة^{١٠} مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض ان تكذيبهم بالبرهان فقد كذبوا بالمشاهدة معذرات ان تكذيبهم بها سهيت برهانا و الا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفية فمباحثتهم و ان كان فيها ما يخالف ظاهر الدكم لكنها في الحقيقة رويها

و قال عيين^{١١} القضاة الهداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صديق و ادكامة صادقة يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور انتهى كلامه

(١) ف المصنف (٢) ف مورد (٣) عليه درف نيست (٤) ف قوانين (٥) ف فرتبة (٦) ف وقد تقرر (٧) لكنها الحقيقة (٨) عيين القضاة ابو الفضائل عبد الله بن محمد الميانجي همداني با شيخ محمد بن عهوية صحبت داشتند و در صحبت امام شيخ احمد بن محمد غزالي نيز پيست روز بوده (٩) ف ادكامة

و يستفاد من هذا الكلام ترك الادكار و الجود بهتمام لم تبلغه
و تو من به ایمان تصدیق فیکون لیکن من حیث اندک مومن
ذصیب منه و آن لم یکن ما امنیت به صفتک کها اندک اذا امنیت
بالنبوة کان لیکن ذصیب منه و آن لم یکن نبیا انتهى کلامه

اثر ورد کلمه طیب باید دانست که گاه باشد که دو امر
باهم محاضرت کنند و هریک را بسبب دیگر زیادتى قوت حاصل
آید چنانچه در نفحات^۲ است حدیث نبوی وارد است باین معنی
که هفتاد هزار بار کلمه طیب لا اله الا الله گفتن را در نجات گوینده
یا نجات آن کس که آن را به نیت وی گویند اثر تمام است

شیخ ابوالربیع^۴ مألّی^۵ گفته است که من این ذکر را هفتاد
هزار بار گفته بودم و لیکن بنام کسی معین نساختم بودم تا
روزی بر مادّه^۶ طعامی حاضر شدم با جماعتی و با ایشان کودکی^۶
صاحب کشف بود در آن وقت که آن کودک دست بطعام برد تا
بخورد ناگاه بگریست گفتندش چرا گریستی گفت اینک دوزخ^۸ را
مشاهده می کنم و مادر خود را دروی در عذاب می بینم شیخ
ابوالربیع گفت در باطن باخود گفتم خداوند تو می دانی که هفتاد
هزار بار کلمه لا اله الا الله گفته ام آن را بجهت آزادی مادر این
کودک از آتش دوزخ معین گردانیدم گفت چون من این نیت^{۱۱}
در باطن خود تمام کردم آن کودک بخندید و بشاشت نهود و
گفت مادر خود را می بینم از آتش خلاص یافت الحمد لله پس^{۱۵}
بطعام خوردن مشغول شد با آن جماعت شیخ ابوالربیع گوید که^{۱۶}
مرا صحت اسناد خبر نبوی درین باب بکشف آن کودک معلوم شد
و صحت کشف آن کودک بخبر نبوی انتهى ما فی النفحات

-
- (۱) ف ح امنیت بصفتک (۲) صفحه ۴۷ (۳) ف طیب (۴) وی از
مریدان ابی العباس بن عریف است که در سنه پنجم صد و سی و
ششم هجری وفات یافته (۵) ف مانعی (۶) ف و بار شان (۷) ف بود
و در آن (۸) ف اینک (۹) "بار" درف نیست (۱۰) در نسخه اصل
متعین است (۱۱) "این" درف نیست (۱۲) ف باطن تمام (۱۳) ف
گفت که (۱۴) ف آتش دوزخ (۱۵) ف الحمد لله علی ذلک (۱۶) ف
می گوید (۱۷) ف صحت خبر نبوی

پس هرگاه کشف و عقل باهم متوافق شوند هر یک نسبت
به دیگری قوت^۱ خواهد یافت و علامت آن است که این هر دو
خالص^۲ بودند و زیادت^۳ی دلالت باشد که مطلوب ذفس الامری است

قال المصدق الدوانی فی لوامع الاشراق مراد بحکم ذبح حفظ
اقوال متداوله مشهوره است بل مراد تبیین بمطالب حقیقی است
خواه بنظر و استدلال حاصل شود چنانچه طریق اهل نظر است
که ایشان را علماء می خوانند و خواه بطریق تصفییه و استکمال
چنانچه شیخ^۴ اهل فقر است و ایشان را اولیاء و عرفا می نامند
و هر دو طایفه بدقیقت حکما اند

ثم قال و هر دو طریق در نهایت وصول سر بهم باز می آرد
البته بوجه الامرکله و میان مدققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست
چنانچه منقول است که شیخ عارف مدقق^۵ قدوة ارباب العیان
صفوة عیان انسان شیخ ابوسعید^۶ ابن ابی الخیر را با قدوة حکماء
المتأخرین شیخ ابو علی سینا اتفاق صحبت^۷ افتاده و بعد از انقضای
آن یکی گفت آنچه او می داند ما می بینیم و دیگر گفت آنچه
او می بیند ما می دانیم انتهى (کلامه)

مدار علوم صوفیه کشف صریح و وجدان صحیح

است و ازین تحقیقات معلوم شده باشد که مدار علوم صوفیه^۸
کشف صریح و وجدان صحیح است و مقصود از ایراد دلایل عقلی
و نقلی در کتب خود دو امر اند

یکی آنکه برای تمیز کشف صحیح از سقیم میزانی ضرور^۹
که یک پایه او عقل خالص است و پایه دیگر نقل واثق و کار
میزان آن است که کشف صحیح را انکار نکند و مستحیل نشناسد
پس رفع استحالة عقلیه کافی است در اثبات مدعا^{۱۰} آنکه بطور ارباب
مناظره و اصحاب مجادله بمنح و معارضه مشغول شوند که شان

(۱) ف قوت (۲) ه بودند (۳) ف زیادت (۴) ف قدوة حکماء ارباب
(۵) ف ابوالخیر (۶) ف افتاد (۷) ف ودیگری (۸) ف صوفیه برکشف
صحیح و وجدان صریح است مقصود (۹) "که" صرف درف است
(۱۰) مدعای آنکه

این بزرگواران از آن ارفع واقع است که باین امور زائده اشتغال فرمایند و حدیث صحیح اشتغال الهی بهما لا یجوز^۱ کافی است درین مقدمه^۲ پس اگر بر دلایل ایشان الیوف منوع و منوف معارضات وارد شوند چون محتملات عقلیه اند و منافی احتمال که ایشان را مکشوف^۳ شده نیستند و رفع استبعاد و استحالة عقلیه در صورت منع و معارضه حاصل است که امر لا یجوز دلیل آن است که طرف مخالف هم جواز^۴ دارد پس ایراد منوع و معارضات بر دلایل ایشان ناشی از قصور تدبیر است بر اطوار ایشان و این مقدمه^۵ را در خزانه حافظه مدفوظ باید داشت که مبنی دلایل صوفیه صافیة این مقدمه است و در هر جا این مقدمه را مرعی باید داشت و بعد از رعایت و احکام این اصل هر چه برایشان وارد سازند مسدود است والا غیر ملتفت الیه خواهد بود

دوم اتهام حجت بر منکر به نیت افاضه علم الیقین بروی نه به نیت اسکات و الزام خصم و گاه باشد که طالب صادق در اشتغال توحیدیه محتاج بتقریر لسانی مسئله^۶ وحدت وجود می شود و ازین جا ثبوت بتدوین و تعلم و تعلیم رسید

اصل هفتم در وجود

وجود بچند معنی مستعمل است بدانکه وجود بچند^۷ معنی در السنه علماء ظاهر مستعمل است قال الشیخ فی الاهیات الشفاء^۸ لفظ الوجود یحل به علی معان کثیرة از انجمله

وجود مصدری یکی وجود مصدری که بمعنی بودن و کون و حصول است و در وجود باین معنی احوال را خلاف و نزاع نیست و این وجود مطلق و حصه و فرد ذاتی او باجماع خواص و عوام نه عین واجب است و نه عین ممکن زیرا که عینیت این هر سه مراتب مقتضی اعتباریه واجب است تعالی الله عما یقول الظالمون

(۱) ف نیست (۲) معارضات (۳) ف تدبیر (۴) "دلایل" در ف نیست

(۵) ف وحدة الوجود (۶) ف بچند (۷) ف فی الاهیات (۸) ف یحل

وجود حقیقی دوم وجود حقیقی که بمعنی مابعد الوجودی^۱ و نزد صوفیه صافی^۲ و حکما در واجب عین ذات است و در ممکن زاید بر ذات و در وجود باین معنی خلاف و اختلاف بسیار است صوفیه صافی^۳ و حکما بنادیه عینیت وجود با واجب برین معنی گذاشته اند و بر^۴خه دیگر چنانچه امام رازی و قاضی عضد بلکه سایر متکلمین قائلین بزیادت وجود بر واجب بانکار این وجود برخاسته اند

مذهب میر باقر داماد میر باقر داماد^۳ در افق الهیین^۵ می گوید عسیت^۴ ان اتیک علی التظن لان لیس الوجود حقیقه^۵ الا نفس الوجودیه بالمعنی المصدری ای صیرورة نفس الماهیه فی ظرف مالا بمعنی مایضم^۶ الی الماهیه او ینزع^۷ منها فیجعل مناط^۶ لصحة انتزاع الوجودیه و حمل مفهوم الوجود فالحمل^۸ المتحقق ان لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماهیه ثم العقل بضرب^۸ من التحلیل ینزع^۹ منها معنی الوجودیه و الصیرورة المصدریه و یصفها به و یحدها علی^۹ ان مصداق الحمل و مطابق الحكم هو نفس الماهیه

مقصود میر باقر داماد و مخفی نیست که مقصود میر ازین کلام نفی فرد عرضی است نه نفی وجود حقیقی زیرا که اگر مراد در قول خود لیس الوجود حقیقه^{۱۰} الانفس الوجودیه حقیقه لغویت داشته پس شک نیست که بحسب وضع لغت^{۱۰} لفظ وجود برای معنی بودن موضوع است و بس اما اقتباس^{۱۱} حقایق از لغات واضعین^{۱۲} خارج داب محصلین است و اگر مراد حقیقت نفس الامریه داشته پس شک نیست که هرگاه در خارج ماهیت موجود گشته و محروض وجود مصدری شده یعنی عقل را

(۱) ف صوفیه و حکما (۲) ف بر زیادت (۳) " داماد " در ف نیست (۴) ف این است (۵) " حقیقه " در ف نیست (۶) ح مناط الصدق (۷) ف الوجود (۸) ف یضرب (۹) ف شی (۱۰) " لغت " در ف نیست (۱۱) ف اقتصاص (۱۲) ه واصفین

از وی صحت انتزاع معنی موجودیه شده - درین صورت شکی نیست که این انتزاع مدخض اختراع عقل نیست بلکه این جا امری دیگر است که بسبب آن امر عقل را حکم هذا موجود ذاک لیس به وجود صحیح می شود و ما شک نداریم در این که مطابق حکم و مصداق این حمل مدخض ماهیت نیست والا لازم آید که هر شیء واجب بالذات باشد پس امر دیگر موجب صحت انتزاع و منشا (صدق این حکم است و ازان جهت که منشا) انتزاع موجودیه و وجود مصدری او است اگر او را تعبیر به وجود کنیم بحیث نیست بلکه وجود حقیقی او است و موجودیه مصدریه وجود اعتباری که لایخفی علی الفطرة السلیمة

اختلاف در معنی وجود حقیقی حالا تفتیش از حال این امر دیگر واجب افتاد و در تعیین این امر دیگر نیز خلاف و اختلاف است بعض وجود حقیقی را بمعنی منشاء انتزاع وجود مصدری گرفته اند و بعض بمعنی مبدء ترتیب آثار می گیرند و الهال واحد و بعضی فرد عرضی یعنی وجود را افراد متعدده دانند و صادق می آید بر آنها وجود مصدری (بصدق عرضی و فرق در واجب و ممکن آن است که از جمله افراد عرضیه وجود مصدری) فرد نیست که صدق وجود بر آن بذات او به مداخلت امر دیگر واقع است و بر دیگر افراد موقوف بر انتساب الی الواجب و آن فرد که در صدق وجود محتاج بامر دیگر نیست عین ذات واجب است پس در واجب سه چیز باشد وجود مطابق مصدری و حصه او و فرد عرضی او که عین ذات واجب است و در ممکن چهار چیز وجود و حصه و فرد عرضی و ماهیت ممکنه پس این فرد عرضی در واجب قایم بذات و موجود بنفس خود است و افراد عرضیه ممکنات قایم و عارض بهاهیات و موجود باستناد الی الجاعل

(۱) ف امری است دیگر (۲) این عبارت در نسخه ح نیست (۳) ف تعیین (۴) ف بعضی (۵) ف ترتیب (۶) ف وجود افراد متعدده اند (۷) عبارت قوسین در ف زاید است (۸) "است" در ح زاید است

مؤثري نهانند كه اثبات افراد عرضيه در ممكنات از دائره
ثبوت و اثبات خارج است و لهذا فاضل هروی در حاشيه كبرى
می گوید: النظر الجلی يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنا مصدرياً
بل امر آخر نسبة^١ (اليها نسبة) المفهوم الى الحقيقة باعتبار و نسبة
المعبر الى المعبر عنه باعتبار آخر ثم بعد تدقيق النظر ان
ليس افراد الاحصاء^٢ و لا بصدق موافاة الاعليها و من جوز ان
يكون له فرد غير الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري^٣ الانتزاعي
لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك المفهوم^٤ ولا يحتمل
على غيره الا اشتقاقاً كما يشهد به الفطرة السليمة و ليس الامر
كما زعمه^٥ كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين
الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه
موافاة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً انتهى

مذهب المتأخرين من الهشائمية و تفصيل المقام و
تحقيقه ان جماعة من المتأخرين من اتباع الهشائمية ذهبوا الى^٦
ان الوجودات الخاصة^٨ حقايق متخالفة^٩ متكثرة بذاتها لا بسبب^{١٠}
الاضافة الى الاهيات حتى يكون متماثلة ولا بالوصول^{١١} المتنوعة حتى
يكون متجانسة و المعنى المصدري^{١٢} الانتزاعي يصدق عليها حمل
اللازم على ملزوماتها بحيث لا يفتقر شئ منها في الحقيقة اليه حتى
يلزم افتقار الوجود الخاص^{١٣} للواجب تعالى اليه في الممكنات
اعراض قائمة بها و في الواجب نفس ذاته فهو وجود خاص قائم^{١٤}
بذاته مستغن عن الفاعل و القابل و ان كان مشار كالوجودات
الممكنات في وجود المطلق العارض لها لكنه يخالفها بالحقيقة و يعبرون
عنه بالوجود البحت و المجرد عن الاهية

(١) درف وح زايد است (٢) ف حصاً (٣) ه الانتزاع (٤) ف المفهوم
لا يحتمل (٥) ف زعمهم (٦) ف عن (٧) ف الى الوجودات (٨) ف ح
الخارجية (٩) ف مخالفة (١٠) ف بذاتها بسبب (١١) ف المتنوعة
(١٢) الواجب (١٣) ف قديم (١٤) ف الوجود

مذهب المتكلمين و اما المتكلمون غير الاشعري فهو ايضا ذهبوا الى عرضيتها من غير تفرقة بين الواجب و الممكن ورده المحدثي المصدق بدليل تفصيله ان الوجود المطلق بالمعنى المصدرى ليس له فرد غير الحصص المتعينة بالاضافة² اذ لو كانت له افراد غيرها و يدخل عليه ذلك المفهوم فلا يخلو اما ان يصدق عليها بالاشتقاق فيلزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما ينزع عنه حصة من الوجود⁴ اعنى ذا الوجود و الا يلزم قيام المبدأ بدون حمل المشتق وهو باطل و حينئذ ان كفى فى موجوديتها هذا القول فليكيف⁶ فى جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من المطلق غير الحصة والا لابد للموجود الخاص الوجود من وجود خاص آخر يعرضه الوجود المطلق و ينتزع عنه حصة فهو ايضا موجود و هكذا فيلزم التسلسل فى الوجودات اذ هو يصدق عليها بالمواطاة فيلزم حمل المعنى المصدرى على معروضه مواطاة وهو باطل لان مفاد حمل المواطاة هى التعينية ومن هنا يدخل قوله زيد عدل على المبالغة و المعانى المصدرية وما فى حكمها من الاعراض اللاحقة بالموضوعات مثل السواد و البياض متعاقبة للمعروض غيرية بحتية و اثنيينية صرفة فلها اختصاص بالمعروض هو مفاد حمل¹⁰ الاشتقاق دون المواطاة فهى انواع بالقياس اليها و يمكن ان يستدل عليه بان معروضها من حيث انه غيرها فرد لنقيضها المحمول على الاشياء وهو حمل شايها فان اللا وجود مثلا نقيض الوجود يدخل على ما يتخير الوجود به وهو بالحمل المتعارف و كذا اللا بياض مثلا يصدق على ما يتخير البياض به وهو فلو صدق الوجود و البياض مثلا ايضا على بمعروضاتها مواطاة بذلك الحمل اجتمع النقيضات

مقصود هروى ذفى فرد عرضى وجود مصدرى است

پس مقصود فاضل هروى اذ ليس تدقيق ذفى فرد عرضى وجود

-
- (1) ف ح و اما المتكلمون و ابو الحسن الاشعري الخ (2) ف اذا
 (3) ف ح بائتزام (4) "اعنى ذا الوجود" درف ليست (5) ف
 موجوداتها (6) ف فكيف (7) ف بالموجود (8) ه البتة
 (9) ف وهو بطلان المفاد حملها المواطاة هى التعينية (10) ف اشتقاق
 (11) ف و يدخل عليه ما يتخير الوجود هو (12) ف هو

مصدری است^۱ که مقتضی صدق بالمواطاة است نه نفی وجود حقیقی
که بمعنی منشاء^۲ انتزاع است و لهذا تصانیف او مالا مال اند
از اثبات وجود بمعنی منشاء انتزاع چنانچه خود گفته و تحقیق
البقام ان حقیقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدرى
مفهومة مغايرة لحقیقة و تلك الحقیقة على ما يفهم به النظر الدقيق
منشاء^۳ لانتزاع هذا المفهوم وهى زائدة^۴ فى الممكن و عین فی الواجب
فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته و ازینجا احتمال تدافع
بین کلامین که بعض فضلا نوشته اند مندفح گشت^۵

مذهب ملا جلال دوانی و ملا جلال دوانی نیز فرد عرضی
را بمعنی بطریق حمل مواطاة مذکور است و بمعنی مبدا ترتیب
آثار مقرر چنانچه میگوید مرادهم من الوجود الوجود على طریق
المسامحة المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذى ذكره صاحب
التجريد فى اول الكتاب كيف لا يغاير مبدا^۷ الاشتقاق للماهیات
ممالا ينبغى النزاع^۹ فيه بين العقلاء و ايضا كون الوجود بهذا^۸
المعنى لا ينا فى عروض الوجود لها ولا يستلزم استثناءها فى كونها
موجودة عن امر يعرضها و قد صرحوا بان الوجود عین الواجب
ولا شك انه ليس عین المبدأ فان واجب الوجود موجود لا وجود
بالمعنى الذى اعتبروه

سوال و جواب فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود^{۱۰}
فردا واحدا غير عارض لغيره و قائم بنفسه موجود بعروض
الوجود له وهو الواجب و سائر اطراده قائم لغيره غير موجود
قلت فحينئذ يكون الواجب موجودا لغيره فان كون وجودا
لا يقتضى كون وجودا فيشارك سائر الماهیات فى ان وجوده بسبب
امر عارض له اعنى حصة الوجود المطلق و التحقيق ان صدق
الحمل قد يكون بسبب^{۱۱} اتصاف الموضوع بمبدأ المجهول و قد يكون
بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال

(I) است درف نیست (2) ف منشاء و انتزاع (3) ف الانتزاع (4) ف

زیادة (5) ف کلامیه (6) "را" درف نیست (7) ف لا مغايرة

(8) ف لهذا ايضا المعنى (9) ف عرض (10) ح الوجود (11) ف سبب

اول حمل العرضیات و مثال الشانی حمل الذاتیات و حمل زید علی نفسه و حمل الوجود علی الیهکانات من قبیل اول و حمل علی الواجب من قبیل الشانی من حیث انه لا یقتضی امرا زایدا علی خصوصیه ذاته تعالی ذات^۱ تعالی موجود بذاته^۲ من غیر افتقاره الی امر آخر یعرضه بخلاف غیره من الیهکانات فان صدق حمل الوجود علیها بواسطه عروض الحصة لها فالوجود المطلق و الوجود المطلق و الوجود الخاص هناك مغایر للماهییات و اما فی الواجب فالاولان مغایران له ضرورتا دون الآخر لانتفاءه هناك فان عین الذات ینوب منابه فی کونه مطابق الحمل فحقق الصدق فیصح ان یقال ان ذاته تعالی فرد من الوجود المطلق ایضا بمعنی ان ماهو اثر افراذه العرضیه للماهییات یترتب علیه كما انه فرد من الوجود المطلق لا لامر مغایر له بل لذاته و سيجی تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهى

افراد عرضیه وجود اصلا تحقق ندارند و ازین تحقیق مستفاد می شود که افراد عرضیه وجود اصلا تحقق ندارند نه در واجب و نه در ممکن اگر در ممکن هست حصه او است که بوجود خاص آن را تعبیر نهوده و در واجب آن حصه هم مقصود زیرا که مناط انتزاع حصه اقصاف موضوع لمحمول است و در صورت اقتضای خصوصیت ذات موضوع انضمام حصه درکار نیست فتأمل فییه

و از قول او بمعنی ان ماهو اثر افراذه الخ است معلوم می گردد که وجود بمعنی مبدا آثار اختیار کرده و در جائی دیگر از حاشیه قدیمه گفته که ما را عند تحقیق در اشیا موجوده سه چیز معلوم می گردد ماهیت و وجود مطلق و حصه او و سوائ این امور ثلاثه امر رابع^{۱۱} که آن را فرد عرضی وجود خوانیم معلوم نمی گردد

(۱) "ذاته تعالی" درف نیست (۲) ف عن غیر اقتضائه (۳) ف الحقیقه (۴) ف او (۵) مغایر الماهییات (۶) ف مغایر ضروره (۷) ف الوجود (۸) ف مفقود (۹) ف و از اقوال بمعنی (۱۰) است درف نیست (۱۱) ف رابعه

اما مخفی نیست که این امور ثلاثه گاهی در موجودیت اشیا نیستند بلکه احتیاج بجاعل ضرور و ضروری است پس امر رابع همان جاعل است که صوفیه را باعث است برقول بهنجیت ذاتی و احاطه و امثال آن و چه خوب اشارت است باین رابعیت در کریه ما من ذبوی ثلاثه الیه و رابعهم پس از انجا معلوم شد که افراد عرضیه در ممکنات متعدد نیستند و غیر از واجب استناد بآن امر دیگر غیر امور ثلاثه مرقومه متحقق و مثبت و متیقن نیست

باقی ماندن آنکه واجب فرد عرضی وجود مصدری تواند شد یا نه و این امر مبتمی بر آن است که اگر در فرد عرضی حمل موافقه واجب دانند واجب فرد عرضی نتواند شد و اگر عام از اشتقاقی و موافقاتی دارند تواند بود و تحقیق میر زاهد که عرض اعم از عرضی است مقتضی آن است که حمل عرضی عام است از اشتقاقی و موافقاتی و اما وجود حقیقی بهمنی منشاء انتزاع و مبدا آثار پس بلاشبه محمول است بر واجب موافقه لا اشتقاقا

الغرض در وجود سخن بسیار است هر طایفه را در این مذهب و سخن اصحاب جدل در کتب حکمت و کلام مذکور است مشروحا

مذهب صوفیه در وجود اما مذهب صوفیه در آن نیست
که ختم و خلاصه مدققان شیخ صدرالدین ابوالهلالی محمد بن اسحاق قونوی رومی قدس الله روحه در ذفحات و نصوص فرماید که دانستن حقیقت وجود و علم و نفس امری صعب و چون حقایق دیگر فروع این حقایق است از جهل بحقایق اینها خلل سرایت

(۱) ف رابعه (۲) "است" در ف نیست (۳) هر رابعیت (۴) ف ازینجا (۵) ف باقی آنکه (۶) ف مبتمی (۷) ف موافقات (۸) عام (۹) ذفحات الهیه و نصوص از تصنیفات شیخ صدرالدین قونوی اند (ذفحات الانس ۵۰۵) (۱۰) ف می فرماید (۱۱) ف علم نفس (۱۲) ف صعب است

می‌کند به معرفت حقایق دیگر و بواسطه این معنی معرفت اکثر
خلایق ضعیف است الاعارفان حق که اصول حقایق کلیه بر ایشان
مکشوف شده و آن معرفت در جمیع فروع سرایت کرده و آنکه
می‌گویند علم باینها بدیهی است و از غایت ظهور قابل فکر
نیست آن شعور فی الجمله است نه معرفت حقیقت

مولانا جامی در شرح رباعیات مترجما عن ما فی الشرح الجدید
للتجربید می‌گوید رباعی

واجب که وجود بخش تو و کهن است
تصویر وجود بخشیش قول کن است
گویم سخن نغز که مغز سخن است
هستی است که هم هستی و هم هست کن است
و ایضا منها

هرچه سروپا را نرسد دست بتو
خوش آنکه ز خود برست و پیوست بتو
هستی تو بهستی که جز ذات تو نیست
ما نیست بذات خود ولی هست بتو

موجودات بتقسیم عقل سه مرتبه اند درین دو
رباعی اشارت است باتحاد وجود واجب تعالی و تقدس^۲ با حقیقتش
چنانکه مذهب حکماء و صوفیه موافق است و بیان آن است
که موجودات را بتقسیم عقلی سه مرتبه می‌تواند بود
اول موجودیکه وجود وی مخایر ذات وی باشد و استفاد از
غیر چون ممکنات موجوده

دویم موجودیکه حقیقت وی مخایر وجود وی باشد و مقتضی
آن بر وجهی که اندک وجود از وی محال باشد در خارج اگرچه^۳ بنابر
تخایر میان ذات و وجود تصور اندک ممکن است چون واجب
الوجود بر مذهب متکلمین

سیوم موجودیکه وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات
خود موجود بود نه با امر^۱ مغایر ذات و لاشک چنین موجود
واجب باشد زیرا که اذکاک شی از نفس خودش تصور نمی تواند
کرد ذکیف که بحسب خارج واقع تواند بود و پوشیده نهاند
که اکمل مراتب وجود مرتبه سیوم است و فطرت سلیمه جازم
است بآنکه واجب تعالی و تقدس می باید که بر اکمل مراتب
وجود باشد پس ذات وی عین وجود وی باشد

تنبیه و ازین جا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی
بر واجب تعالی و تقدس اطلاق کنند مراد بآن ذات^۲ است که
موجود است (بنفس خود و موجود است) مرغیر خود را نه کون^۳
حصول و تحقیق که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه اند
که آن را تحقیق و وجود نیست مگر در ذهن تعالی الله عن
ذلک علوا کبیرا

اشیای نورانی را سه مرتبه است و ایضا منها

هستی که بذات خود هویدا است چو نور

در ذات مکونات ازویافت ظهور

هرچیز که از فروغ او افتد دور

در ظلمت نیستی بهاند مستور

و ایضا منها

خورشید فلک بنور خویش است منیر

جرم قمر از پرتو او نور پذیر

روشن بخود است نور که عقل خبیر^۴

افزون نهدش ز مهر و مه خورده مگیر

(۱) ف بامر (۲) فقره قوسین درف و ح زائد است (۳) ف نه

کون و حصول و تحقیق (۴) درف این مصرعه چنین است ع - روشن

بنور است گر عقل منیر

درین دو رباعی اشارت است به تمثیله که از برای بیان مراتب موجودات در موجودیت کرده اند و گفته اند که اشیای نورانی را در نورانیت سه مرتبه است

مرتبه اول اول آنکه نوری مستفاد باشد از غیر چنانکه جرم قهر در مقابل آفتاب روشن گردد و از شعاع او درین مرتبه سه چیز باید یکی جرم قهر دوم شعاع که بروی افتاده است سیوم آفتاب که مفید شعاع است

مرتبه دوم مرتبه دوم آنکه نوری مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب بضرخ آنکه ذات وی مستلزم و مقتضی نوری بود و درین مرتبه دو چیز باید یکی جرم آفتاب دوم نوری

مرتبه سوم مرتبه سوم آن است که بذات خود ظاهر و روشن باشد نه بنوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور خورشید چه بر هیچ عاقل پوشیده نیست که نور آفتاب تاریک نیست بلکه بذات خود ظاهر و روشن است نه بنوری دیگر که بذات وی قائم باشد و درین مرتبه یک چیز است که بخود بر دیده مردم ظاهر است و دیگر چیزها بواسطه وی ظاهر می شوند بآن مقدار که قابلیت ظهور دارند و هیچ مرتبه در نورانیت بالاتر از مرتبه سیوم نیست

اکملیت مرتبه سوم و چون این مقدمات در محسوسات متصور گشت مراتب سه گانه موجودات که پیش ازین مذکور شد روشن گشت و اکملیت مرتبه سیوم ظاهر شد شیخ کبیر در نصوص می فرماید که وجود در واجب عین حقیقت او است و در ممکن غیر حقیقت او زیرا که حقیقت ممکن عبارت است از تعیین او در علم واجب از لا و ابتدا از آنجا گمان نکنند که شیخ کبیر بهوافق مذهب حکما قایل اند بلکه بینهبابون بحید واقع است زیرا که حکما قایل اند بهعینیت وجود در واجب و زیادت وجود در ممکن باین معنی که وجود ممکن وصف زاید

(۱) " بخود " درف نیست (۲) " مرتبه " درف نیست (۳) ف

ظاهر گشت (۴) ف این جا

بر حقیقت او است و از جمله اوصاف و عوارض او و شیخ غیر
حقیقت ممکن باین معنی می فرماید که حقیقت ممکن تعیین
علمی است و از شان اوست هاشمت رایحه الوجود - پس وجود
وصف زاید بر حقیقت ممکن نخواهد بود بلکه وجود بجای خود
موجود اما متلبس با حکام و آثار حقیقت ممکن و حقیقت ممکن
همچنان بر عدمیت خود است اما ظاهر در آئینه وجود نه آنکه
وجود وصف او گشته و زاید بر ذات اوست فاعمل

و شیخ محی الدین محمد بن علی الطائی الاندلسی المشتهر بادن
الحرثی قدس الله روحه در کتاب انشاء الدوائر و الجداول می فرماید
که بدانکه وجود و عدم چیزه زاید بر موجود و عدم نیستند
بلکه نفس موجود و معدوم اند لیکن وهم تخیل می کند که
وجود و عدم صفتی است راجع به وجود و معدوم

اشیاء را در وجود سه مراتب است پس بدانکه اشیاء را
در وجود سه مراتب است که علم بخیر آن تعلق نگیرد و ما
عناء آن عدم محض است

مرتبۀ اول اول موجود بذات خود که وجود او را غیر
نیست و او موجود مطلق است که مقید نباشد یعنی حقیقت
لا بشرط شی معها و تنزیه صرف راجع باین مرتبۀ است و اسم
و رسم و وصف و نعمت و ادراک را باین مرتبۀ راه نیست و غیب
محض و مجهول مطلق و احدیت ذات می خوانند چنانکه مولانا
کهال عبدالرزاق کاشی در اصطلاحات می گوید غیب الهویه و الغیب
البطلق هو ذات الحق باعتبار الایالات^۳ تعیین و در بسیار مواضع از کتب
شیخین و غیر ایشان تصریح است بدانکه مرتبۀ ذات که آن را
وجود بدت و محض و مطلق می خوانند عین این مرتبۀ است
و تصریح باین معنی است آنکه شیخ رکن الدین علاء الدوله
سمنانی قدس الله روحه در رساله قدسیه می فرماید و الحمد لله علی
الایمان بوجوب وجوده و نزاهته عن ان یکون مقیدا و محدودا
و مطلقا لا یکون له جلا^۶ مقید آنکه وجود و چون مقید و محدود

(۱) ف ح معدوم (۲) ف بآن (۳) ف لا تعیین (۴) ف و در بسیار
مواضع بسیار کتب شیخین (۵) ف مقیدا محدودا (۶) ف مقیدات وجود

نباشد و مطلق نباشد که وجود او موقوف^۲ مقید^۳ آن است پس
مطلق باشد لا بشرط شئی و قیود و تعیینات بشرط ظهور آن حقیقت
مطلقه است نه شرط وجود او و قیود مرتبه^۴ شرطیه است در
ظهور نه مرتبه علمیه تا نقض لازم آید چنانچه در دفعات مذکور
است و عقل غیر محال بنور هدایت و ولایت^۵ درین سخن
حیران است

حیرت اندر حیرت است ای یار من
ایس نه کار تست دی هم کار من

آفت ادراک ایس قیل است و قال
خون بخون شستن محال است و محال

و شیخ صدرالدین در خصوص می فرماید

” ذاتیه ای الاطلاق الصرف امر سلبی يستلزم سلب التضاف
و الاحکام و التعیینات عن کنهه ذاتیه سبحانه و عدم التثبید و الدصر
فی وصف او رسم او تعیین و غیر ذلک

مرتبه دوم مرتبه دوم موجود بالله تعالی و آن موجود
مقید است که عبارت است از عرش و کرسی و سہرات و آنچه
در آن است از عالم و خالق و هوا و زمیں و آنچه در آن است
از دواب و نباتات و غیر آنکه موجود نبودند پس موجود شدند

مرتبه سوم و مرتبه سیوم چیزیکه متصف نمی شود
نه بوجود و عدم نه بحدوث و قدم و متصف نمی شود بکل
و بعض و قابل زیادت و کمی نیست و ایس مقارن حق ازلی
است و اصل عالم است و اصل جوهر فرد است و فلك الحیوة
و حق مخلوق به است و عالم ازین حقیقت ظاهر شده است
و ایس حقیقة الحقایق عالم است و کلی محقول است در ذهن
که ظاهر می شود در قدیم قدیم و در حادث حادث - اگر گوئی که

(۱) ح باشد (۲) ف مقیدات است (۳) ف شرط (۴) ف و قیود را
مرتبه (۵) ف و دلالت (۶) ف الاوصاف (۷) ف نبات (۸) ف نبودند

این جزء عالم است راست باشد و اگر گوئی که حق قدیم است راست باشد و این کلی اعم است که جامع حدوث و قدم است و متعدد می شود بتعدد موجودات و منقسم می شود بانقسام معلومات و هیچ کس را وقوف نیست بر معرفت این شی از روی عبارت لیکن^۲ اشارت بدان ممکن است از روی تشبیه و تمثیل و باین ممتاز است از حق که در تحت تشبیه و تمثیل در نمی آید مگر از وجه فعل و اثر و به معرفت حقیقت او راه نیست اصلا و نسبت این شی یعنی وجود عام بعالم چون نسبت چوب است بکرسی و منبر و در اگر خواهی نام کنی این را حقیقة الحقایق یا هیولی یا ماده اولی یا جنس الاجناس و در بعضی مواضع شیخ این را نفس الرحمن و هبام^۵ عنقا می خواند و نام کن حقایق را که این شی متضمن آن است حقایق یا اجناس عالییه پس این شی ثالث مقارن واجب الوجود است در ازل بدون وجود عینی شیخ کبیر در تفسیر فاتحه^۶ می فرماید

”هرچیز یکه تعلق گیرند باوی مدارک عقلیه و وهمیه و ذهنیه و خیالیه و حسیه جهات و فردا پس نیست آن امر زاید بر حقایق مجردة بسیطة که متالف گشته اند بوجود واحد غیر منقسم پس ظاهر شدند آن حقایق مر ذفس خود را لیکن بعض حقایق در ظهور و حکم و حیطة و تعلق تابع بعض دیگر بودند و نامیده می شوند متبوعات از جهت تقدم حقایق و علل و واسطه^۸ بین الحق و نامیده می شوند آنچه توابع و حقایق متقدمه اند در وجود و دیگر امور مذکوره توابع و خواص و لوازم و عوارض و صفات و احوال و نسب و محمولات و مشروطات و مانند آن و هرگاه اعتبار کرده شود این حقایق^۹ را مجرد از وجود و ارتباط

-
- (۱) ف آن چیز (۲) ف روی ظاهر عبارت (۳) ف اشاره (۴) ف بآن
 (۵) بفتح غبار و گرد و هوا که از روزن در آفتاب پیدا آید مجازا
 به معنی حقیر و ذلیل و خوار و ناچیز (۶) تفسیر فاتحه از تصنیفات
 شیخ صدرالدین قونوی است (۷) ف فرادی (۸) ف و وسایط
 (۹) ف حقایق مجرد

بعض با بعض و نباشد هیچ شی ازینها مضاف و منسوب بشی دیگر اصلا لا جرم دران هنگام خالی خواهند ماند اینها از هر اسم و صفت و نعت و وصف بترکیب و بساطت خلوا بالفعل لا خلوا بالقوة پس اسم و نعت و وصف بترکیب و بساطت و ظهور و خفا و ادراک و مدرکیه و کلیه و جزئیه و تمجیه و متبرعیه و غیرها ثبوت این همه بدقایق مجرده صدیق نیست و ظاهر نهی شوند مگر بانسداد حکم و جردی بر اینها^۱ اولاً لکن از حیثیت تعیین وجود بظهوره فی مرتبه او مراتب و بارتباط احکام بعض با بعض و ظهور^۱ اثر آن بوجود ثانیاً " انتهای کلامه مترجما

و هم وی رضی الله عنه در ذفات گفته " بدانکه حق سبحانه چون ممکن نبود که نسبت کرده شود بوی^۲ از حیثیت اطلاق او هیچ صفتی و رسمی یا حکم کرده شود بروی بدکمی سلبی^۳ یا کان او ایجابیا دانسته شد که صفات و اسماء و احکام اطلاق کرده نهی شود برحق سبحانه و نه نسبت کرده می شود بوی تعالی مگر از حیثیت تعیینات و چون ظاهر گشته که هر کثرت وجودیه یا متعقله واجب است که مسبوق باشد بوحده پس لازم آمد که تعیینات که بسبب اینها^۴ اتصاف اسماء و صفات و احکام بحق است مسبوق باشند بتعیینیه که مبداء تعیینات و محتمد همه باشد باین معنی که نیست ورا^۵ آن مگر اطلاق صرف و آن اطلاق صرف امری است سلبی که مستلزم است سلب اوصاف و احکام و تعیینات و اعتبارات از کنه ذات او سبحانه و عدم تقیید و حصر در وصف و نعت و رسم و تعیین یا غیر آن " انتهای کلامه مترجما و در ذفات می فرماید

" و راییت الوجود عریا^۷ عن الاثر و الحكم الا بشرط الاقتران مع النسبة "

(۱) ف و ظهور آن (۲) ف بوی حیثیت (۳) ف سلباگان او ایجابا
(۴) ه انضیاف (۵) ف اعتبارات را از (۶) ف تقیید (۷) ف عاریا

و این وجود مقتضی نسبت^۱ وجود عام است که تعیین اول
و صادر اول است و صدور او زمانه نیست الخ پس ازین ترجمه
کلام شیخین مدقق گشت که هرگاه وجود مطلق با موجود مطلق
بر حق اطلاق کنند مراد حقیقت است لا بشرط شئی والا فسادات
شغیبه لازم می آید چنانچه پوشیده نیست و منشا ضلالت و
الحاد و اباحت این مغالطه است پس تنزیه صرف در مرتبه
ذات برقرار باشد و هیچ محل طعن نباشد بر شیخ محی الدین
نزد کسیکه فهم سخن و اصطلاحات او کند

مدعی گر نکند فهم سخن کو سرو خشت

فصوص

من یدر ما قلت لم یخذل بصیرته
و لیس یدریه الا من له البصر

ایضا منها

فما تمه الا حیرة لتفرق النظر

ومن عرف ما قلناه لم یحیر

پس این شی ثالث که شیخ بیان کرد از امور عامه است که
محرقت آن یک قسم است از علوم حکمت نظریه

سه اطلاق متعارف مخفی نهاند که این جا سه اطلاق
متعارف اند و خلط در معانی آن مورت خبط و موجب ضلالت
و باعث تشویش بر اکابر گشته

یکی آنکه صرف لفظ وجود می گویند و گاهی معنی و مبدء
آثار می گیرند و گاهی بمعنی مصدري که کون و ثبوت و حصول
است استعمال می کنند

دوم آنکه لفظ وجود مطلق می آرند و گاهی آن را بمعنی
لا بشرط شی گیرند و گاهی بمعنی وجود عام که شیخ بیان کرده

سیوم آنکه وجود عام می گویند و گاهی مراد آن شی ثالث
می گیرند و گاهی وجود عام بمعنی مصدري استعمال می کنند و شی

نیست که وجود عام که از امور عامه است بمعنی مصدری نیست زیرا که اگر معنی مصدری مراد باشد اختلاف حکماء متکلمین که علماء و عقلا آند در عینیت و غیریت او یا ماهیت نمی افتاد که معنی مصدری که از محقولات ثانیه و امور انتزاعیه اعتباریه است نزدیک کسیکه ادنی مساسی با عقل دارد عین هیچ شی نخواهد بود پس ایس شی ثالث که وجود عام نام دارد و از امور عامه است و مختلف اند مردم در عینیت و غیریت آن غیر معنی مصدری است بلکه بدستور علم و حیات و دیگر صفات حقیقیه است زیرا که علم مثلا دانستن بمعنی مصدری نیست بلکه امری است محقول غیر از معنی مصدری که بعضی آن را از مقوله کیف دارند و بعضی اضافه و بعضی صفت ذات اضافه مولوی جامی در شرح الامتات می فرماید

” هر چیز که در خارج هست و از لوازم هستی وی آن است که آثار^۱ مخصوصه وی بروی مترتب^۲ گردد یا از آن قبیل است که در ترتب^۳ ایس آثار محتاج است بضمیمه که مادام که بوی منظم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد یا محتاج نیست بآن ضمیمه بلکه آن آثار^۴ به اشتراک و اشتراط امری مغایر وی بروی مترتب می گردد از آنچه محتاج است بضمیمه بجهت تعبیر می کنند و از آنچه محتاج نیست بواجب و از آن ضمیمه بوجود“ و صوفیه قائلین بوجودت وجود که ارباب کشف و شهوداند بآن رفته اند که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجود است و وی بذاتیه بجهت اشیا محیط و در همه اشیا جاری است و وجود همه اشیا با حاطه و سریان و دست در ایشان پوشیده نماد که ممکن را عند اقتران^۵ بهذات الضمیمه وجود بمعنی کون و حصول که واجب را به اقتران ثابت است طاری می شود پس وجود بمعنی کون و حصول عرض عام باشد نسبت بجمیع

(۱) ف. از عقل (۲) ف. مرتب (۳) ف. ترتیب (۴) ف. آن به

موجودات و از قبیل مفهومات اعتباریه که آن را جز در عقل
وجودی نیست پس حمل این مفهوم بر واجب اشتقاق تواند بود
نه به واسطه بآن طریق که لفظ موجود از وجود بمعنی عام عرضی
اشتقاق کنند و بر واجب حمل کنند و اما حقیقت وجود که عین
واجب است در حمل بر واجب احتیاج با اشتقاق ندارد بلکه به واسطه
بروی معمول است و اگر صیغه موجود را از وجود باین معنی
اشتقاق کنند معنی موجود ذوالوجود خواهد بود اعلم من ان
یکون الوجود نفسه او غیره

سوال و جواب سوال اگر کسی گوید چون واجب نیز
بوجود بمعنی کون و حصول موصوف باشد پس وی نیز در
ترتیب آثار مخصصه محتاج بضمیمه وجود باشد

جواب گوئیم ترتیب آثار بر واجب نه بواسطه عروض^۱
وجود عام است مر او را بلکه ترتیب آثار بروی لذاته است و یکی
از این آثار وجود بمعنی عام است که ثبوت وی نیز ذرم وجود
مثبت است و همچنین است حال در ذات ممکنه نیز که
وجود بمعنی عام^۲ از احوال خارجیه ایشان است^۳ بالوجود الحق
زیرا که ایشان موجود اند بمعنی ذوالوجود و ثبوت وجود عام
بر ایشان را در خارج بواسطه موجودیت ایشان است باین معنی
و آنکه گفته اند ثبوت وجود خارجی مرماهیت را در عقل است
پس موقوف بر وجود عقلی باشد نه خارجی دفع محذور نمی کند
زیرا که چون نقل کلام موجود عقلی^۴ می کنیم محذور لازم می آید

سوال و جواب دیگر سوال اگر کسی گوید که چون لفظ
وجود را دو معنی پیدا شد آنکه می گویند وجود عین واجب
است ازین معنی دیگر می خواهد و آنکه می گویند از محمولات
ثانیه است و عین نیست معنی دیگر پس نزاع لفظی باشد نه حقیقی

(۱) ف نه بر واسطه (۲) ف عالم (۳) ف ایشان است و ثبوت آن
امر ایشان را بواسطه موجودیت ایشان است بالوجود الخ (۴) ف بوجود

جواب گوئیم که نزاع فی الحقیقت در آن است که امری
که با تضام و اقتران وی بماهیت احکام و آثار بروی مترتب
می گردد و از آن تعبیر بوجود می کنند ذات واجب است بعینها
یا امری عرضی اعتباری پس نزاع حقیقی باشد نه لفظی^۱ انتهای
باید دانست بعد استقرار کلام و تفحص اقوال کرام درین
مقام دو اطلاق معلوم شد

وجود بحث وجود بشرط لاشی محله یکی آنکه وجود
بحث وجود بشرط لاشی محله است و حدیث کان الله ولم یکن
محله شی موید این اطلاق است و وجود منبسط وجود لا بشرط
چنانکه از بیان سابق این معنی پیرایه ایضاح یافتند و قیصری
در مقدمه تصریح نهوده باین معنی^۲ قال شیخ الرئیس فی الشفاء
کل ماله ماهیة غیر الانیة فهو محلول و سایر الاشیاء غیر
الواجب فلها ماهیات تلک هی التي بانفسها ممکنة الوجود و انها
یعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهیة له و ذوات الماهیات
یفیض منه علیها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
و سایر الاوصاف عنه ثم سایر الاشیاء^۴ التي لها ماهیات فانها ممکنة
توجد بحد و لیس معنی قول انه مجرد الوجود بشرط^۵ سلب سایر
الزوائد عنه ان الوجود المطلق المشرک فیة ان کان موجودا
هذه صفة و ان ذلک لیس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود
لابشرط^۷ الايجاب اعنی فی الاول انه الوجود مع شرط لا زیادة ترکیب
و هذا الآخر هو الوجود لا بشرط الزیادة و لهذا ما کان الذلی یحمل
على کل شی و هذا لا یحمل على ما هناك زیادة و کل شی غیره
فهو زیادة

(۱) "انتهی" درف نیست (۲) ف الشیخ الرئیس (۳) ف بها

(۴) ف الاشیاء التي لها فهو مجرد الوجود ماهیات (۵) ف بشرط سایر

الزوائد (۶) ف فان ذلک لیس الوجود (۷) ف لا یشرط

وجود بحث وجود لا بشرط شی دوم آنکه وجود بحث

وجود لا بشرط شی^۱ است یعنی محض ذات وجود مطلق باطلاق حقیقی که او را هیچ تقیدی^۲ مقابل نباشد حتی تقید باطلاق نیز پس وجود منبسط عبارت باشد از وجود بشرط شی یعنی بشرط تعیین انبساط و اقتصران نسبت عموم و شمول

و مدقق کردی در مولفات خود بنام تحقیق بر همین معنی یعنی لا بشرط شی گذاشته و وجود منبسط را بظاهر وحدت و اسم دور یاد کرده و در اتحاد الذی بعد تطبیق قول الاشعری که وجود کل شی عینیه است با قول صوفیه می گوید
 " این تطبیق حاصل نیست مگر در قول اشعری و کسانی که اتباع او هستند از متکلمین و قایل برویت و تجلی فی الهت شایهات و اما معتزله که نفی رویت می کنند مطلقا پس قول ایشان را برای تحقیق تطبیق میسر نیست و نه بر قول ابو الحسن بصری از معتزله اگرچه^۳ قایل است به آنکه وجود کل شی عینیه زیرا که چون نفی رویت^۴ نبود پس نزدی وجود حق وجود مطلق لا بشرط شی نخواهد بود بلکه وجود او بشرط لاشی خواهد بود "

انتهی مترجما

مرتبه لا بشرط شی وجود بحث است و نزد فقیر آن

است که مرتبه لا بشرط شی وجود بحث است اما بنوعی که حیثیه من حیث هی متعلق بهاهیت باشد و شرح و عنوان آن مرتبه بود و چون در این مرتبه غیر از سوالب و سوالب^۵ السوالب صادق نخواهد شد ایهام ارتفاع تقيضین است و لهذا بعضی بشرط لاشی عبارت باشد مطلق بهمین اراده اطلاق می کنند و همین لا بشرط شی وجود منبسط است بنوعی که حیثیه بیان اطلاق و عموم او باشد نه آنکه عموم قید او بود

(۱) ه هیچ تقیدی (۲) ه حتی تقید باطلاق (۳) ف نهوده

(۴) ف وجود بشرط (۵) ف السوالب نخواهد بود ایهام ارتفاع

تقيضین است و لهذا بعضی بشرط لاشی همین اراده اطلاق می کنند

و همین لا بشرط وجود منبسط است الخ

و این مرتبه را واحدیت و الوهیت خوانند و اما بشرط لاش
همین وجود است بشرط تجرید و انتفاء اعتبارات که قور آن
را احدیت مجرده می نامند فتامل

اصل هشتم در نسبت وجود عام با وجود بحث

معرفت نسبت و ربط در میان قدیم و حادث

صاحب رساله قول الفصل فی ارجام الفروم الی الاصل می گوید
و از جمله اصول که مناط مطالب عالییه است معرفت نسبت
و ربط در میان قدیم و حادث است تا آنکه در تعریف علم
تصوف گفته اند که هو العلم بالحق من حیث ارتباطه بالخلق
پس باید دانست که این جا چند نسبت است

یکی نسبت هائیکه در مراتب امکانیه با همدیگر ملحوظ می شود
مثل نسبت جسم به جسم که مقارنت و حصول و غیر آن است
و مثل نسبت جوهر و عرض که طریان و سریان و سریان و غیر
آن است

دویم نسبتی که در مراتب فوق بقعه امکان است

سیوم نسبتی که مراتب فوقانییه را با مراتب امکانیه واقع
است زیرا که چو اول الاوائل حضرة الوجود الحق و ذات بحث
است و صادر اول از وی سبحانه بطریق ابدام وجود منبسط است
که آن را نفس کلییه و نفس رحمانی و هیولی الکل نیز گویند
و صادر ثانییه وجودات خاصه است که استعارف پس نسبتی که
وجود منبسط را با وجودات خاصه است غیر آن نسبتها است
که وجود است خاصه را با همدیگر است زیرا که وجودات خاصه
بسبب تلمس بهاهیات بوجودات جزئییه شده اند و وجود منبسط
موجود جزئی نیست و همچنین نسبتی که اول الاوائل با وجود
منبسط دارد به مراتب الطف واقع است از نسبت وجود منبسط

(۱) ف عبارات (۲) ف صاحب قول الفصل (۳) ف طریان و غیر
آن است (۴) ف حق (۵) ف صادر (۶) ف وجودات خاصه (۷) ف
بلیس (۸) ف موجود است (۹) ف الطف است

با وجودات خاصه زیرا که در وجود منبسط تعیین انبساط محتسب^۱ است هر چند که این تعیین اوسع است و باهر وجود خاص جمع می شود اما در اول الاوائل پس هیچ^۱ تعیین ملاحظه نیست پس باید دانست که آنچه صوفیه ذکر می کنند از تجلی و تنزل و تمثیل و ظهور عبارت است از آنکه شی با آنکه ذات و صفات حقیقه وی محفوظ باشد در مراتب دیگر هویدا شود کما ظهور الحقیقة الالهیة فی الصورة البشریة قال الله تعالی فتبشیرا^۱ سویا

مولوی در تمهید اشعاع الالهیات فرموده مظهر شی عبارت از صورت او است و صورت شی عبارت از امری است که آن شی بوی محمول یا مدسوس شود و ظهور شی تمهیز و تعیین وی است چنانچه ظهور نوع در مرتبه اشخاص تعیین و تمهیز وی است به شخصیات انتهای

پس باید دانست که از معضلات مسایل قوم آن است که گویند همه او است باز در میان لوازم عبودیت و ربوبیت بدون باین بینند و متحیر مانند و حل این مشکل موقوف بر دو بیان است بیان نسبتی که در میان این وجودات خاصه و وجود منبسط واقع است و بیان نسبتی که وجود منبسط با ذات جدیت دارد

بیان اول بیان اول باید دانست که حکم نسبت ظهور غیر حکم سایر نسبتها است ظاهر عین مظهر بجهیم اعتبار نیست و غیر او نیز بجهیم اعتبارات نیست مثل نوع انسان به نسبت افراد اگر نوع عین این فرد بودی من جهیم الوجود بایستی که این فرد بر فرد دیگر محمول شدی چنانکه نوع محمول می شود و اگر غیر این فرد بودی من جهیم الوجود بایستی که هذا انسان صدمیه نشده چنانکه هذا حجر صدمیه نیست و چنین نوع انسان

(۱) ف ح تعیینی (۲) ف شی صورت (۳) ف ظاهر عین مظهر در جهیم اعتبارات نیست و غیر او نیز بجهیم اعتبارات مثل نوع النح

و نوع فرس به نسبت حیوان و حیوان و شجر به نسبت نامی و نامی و جهاد به نسبت جسم و جسم و مجرد به نسبت جوهر و جوهر و عرض به نسبت وجود منبسط گذشته‌یم از تحقیق حقیقت این نسبت این قدر خود بدیهی است که درین مواضع مصداق حمل و مصداق تغایر هر دو یافته می شود و ازین جهت احکام هر دو قبیل را گنجایش هست پس نسبتی که وجودات خاصه را با وجود منبسط واقع است چون تفتیش نمائیم و تحلیل بالغ بکار بریم نسبت ظهور است و تردد عقل در احکام متباینه مبنی بر قصور عقل و شوب وی بوهم و مصداق مقدمات بدیهیه که اولاً آن را خاطر نشان ساخته ایم نیست اگر گویند این همه اگر متعین اند در یک چیز پس تباین احکام از کجا آمد و اگر همه اصول مستقلة اند پس تلاشی در یک اصل از کجا صحیح شد اذکار مقدمه بدیهیه بود زیرا که در افراد به نسبت نوع و در انواع به نسبت جنس همین نسبت را تسلیم کرده بودیم و اگر گویند مبدء کثرات در اصل واحد هست یا نه در صورت اولی آن اصل واحد نباشد و در صورت ثانیه جاؤه نیست که از آنجا آمده باشد - نیز اذکار مقدمه بدیهیه بود آخر این اصل واحد آن واحد نیست که واحد حقیقیه داشته باشد صدور از حضرت وحدت و در مرتبه ثانیه بودن ازان مبداءیت چندین کثرات را کفایت می کند - عقول قاصره گاهی آن را از قبیل عین شی گیرند من جمیع الوجوه و چون بعض لوازم عینیت یافته نشود نقض آن عقیده کنند و گاهی آن را از غیر بتراشند^۵ من جمیع الوجوه و چون بعض لوازم از غیریت بدست نیابد متحیر مانند عقول سلیه دانند که نسبتی است غیر نسبت عینیت و غیریت هرچه از خصوصیات اشیا ناشی شده است سادت وجود منبسط از عار آن پاک است چنانچه سواد بشره و

(۱) ه و ثواب وی بوهم است (۲) ف ح وحدت (۳) ف ثانیه ازان

(۴) ف چنیس (۵) ف تراشند (۶) ف لوازم غیریت بست نمی آید

(۷) ح لوازم غیریت

قصر قامت و لغت زبان دوم انسان را ملوث نمی سازد هر چند
این اسود و اقصر و الکن انسان است و هر چه از مرتبه اطلاق من حیث
الطلاقیت سر بر آورده بخصوصیات نسبت نتوان کرد چنانکه
نوع بودن و کلی بودن و مطلق بودن بایس فرد نسبت نتوان
کرد هر چند مطلق در مقید است و اگر وجود منبسط را لا بشرط
شی گیرند بوجهی که آنجا غیر حقیقت وجود اعتبار دیگر ملحوظ
نباشد لا نفیاً ولا اثباتاً احکام اطلاقیه و تقییدیه را جمیعاً گنجایش
کند بخییر آنکه ایس هر دو مرتبه بدقیقت صرفه او دست
دراز کنند

بیان ثانی بیان ثانی در میان ذات بدت و وجود منبسط نسبت
است که نظیر آن یافته نمی شود تا بهثال بیان توان کرد ماده نیست
تا تحقیق مبدء در ماده بود ازین جهت انفرادی و استقلالی پیدا
کند مدت نیست که سابق و لاحق بتقدم و تاخر زمانی از هم
ممتاز شود بجز مبدء هیچ قیوم ندارد و بجز دروی و بوی و
ازوی تحقیق نمی یابد مبدء او را از جمیع جهات احاطه کرده است
و از هر جانب در بر گرفته عقل درین جا متحیر شد و دست و
پا گم کرد و مفهومات انتزاعیه را که از میان صانع و مصنوع
شهادت مندرت ساخته بود پیش پیش گرفته و هیاکل اختراعیه
را که بآن مالوف بود پیش نظر متهمل ساخت و هر تیرے که
در ترکش داشت انداخت داشکده ساعتی که در میان مبدء و مبدء
متخیل می شود گنجایش یک موی نمی کند چندین مقدمات لا
طایل را کنج کوع

درون دیده اگر نیم مو است بسیار است

القاب که در شاهد برای تاثیر و اصدار مقرر کرده بود
همه صرف کرد گاهی مخلوق و مجعول گفت و گاهی صفت و

(۱) ف آنرا (۲) ف جمعا (۳) ف صرفه از دو سبب دراز کند
(۴) ف نظیر یافته (۵) ف تحقق (۶) ف بتقدم و تاخیر (۷) ف

کرده شد

اسم یاد کرد و گاهی مظهر و منزل بر زبان آورد هر یک را آنجا
بندوبه از مصادرات ثبوت یافت و حقیقت تفصیلیه هیچ یکی را
علی وجهها گنجایش ندید باز گشت و برخورد پیچید و گفت

باز گشتم ز آنچه گفتم زانکه نیست
در سخن معنی و در معنی سخن

پس مدقق در مسئله ابداع آن است که نسبت است معلوم
الانیه مجهول کیفیه نه منزل است جمیع وجوه و نه ظهور
پس اشکالاتی که از ثبوت هر حقیقت مفصله ازین حقایق ناشی
می شود آنجا مسموع نیست و آن را دران مرتبه ورود نه قومی
از اهل وجدان را چون نظر بقود اندر کردند وجود منبسط
مشهود گشت - دروی آن قدر لطافت و بساطت یافتند که در اندیشه
عقل دگنجد همان را مبداء الیهادی زعم کردند و هر چه از بساطت و
لطافت که بایشان رسیده بود بروی منطبق ساختند و ندانستند که عم

هنوز اینوان استخوانا بلند است

و جمعی را گذر بها وراء وجود منبسط افتاد ایشان ذات بدت
را مبداء الیهادی دانستند و وجود منبسط را صادر اول گفتند -
لیکن در احکام تفصیلیه هر دو را مخلوط ساختند و بیک اسم
مسمی نمودند و احکام و آثار هر یکی را در بعضی مواضع بدیهه
بهسامدت منوط ساختند و خلط بعضی حقایق با بعضی و الطاف
را بطن آن دیگر نهادن و بیک نام مسمی کردن رسم قدیم صوفیه
است لیس هذا اول قارورة کسرت و بسبب این تسامح بعضی
تا بحال ایشان را اشتباهه واقع شده و ندانداشتند که یک
وجود است باعتبار تحلیق بدقایق آن را وجود منبسط گویند
و باعتبار صرافیت ذات بدت و منشأ این اشتباه عدم تفرقه
است در میان نسبتی که حقایق اشیا را با وجود منبسط واقع است
و نسبتی که وجود منبسط را با ذات بدت متدقیق است و گروهی
دیگر که وجدان ایشان بتجلی اعظم پیوسته بود و ستعرفه یا

بجه برهان عقلی صفات تنزییه در واجب اثبات کرده بودند یا بتقلید شرایح صفات تشبییه اعتقاد نموده بودند و این خواص را در وجود منبسط نیافتند و نه در چیز که اهل معرفت از ذات وحدت بهمیان آورده بودند مصداق آن ندیدند بازکار این هر دو نسبت برخاستند و آنچه مدقق است آن است که ذات وحدت با اعتبار انتساب تجلی اعظم باو و ارتباط خاص او بحکوس و انوار که از تجلی اعظم منشعب شده احکام بسیار دارد و در شرایح بیان همان احکام است انتهی کلامه

شیخ ولی الله محدث در مکتوب مدنی می گوید²

”باقی ماند این جا مسئله مشکله که صاحب افتاده است بر فرقه که قایل بوحدهت وجود اند و آن مسئله آن است که این وجود منبسط عین ذات واجبیه است یا صادر است از وی بطریق ابداع و لابد است درین محل از تحریر محل نزاع زیرا که کلام قوم از طرفین خالی از تسامح و تجویز نیست پس خلط قولین خواهد شد فاقول شبهه نیست در این که حال انسان بنسبت اعتبارات او که بشرط لا ولا بشرط و بشرط شی است غیر حال او بنسبت افراد او است زیرا که ما شک نمی کنیم در این که حالت اولی دروی وحدت حقیقی است و کثرت اعتباری است و در حالت ثانیه کثرت حقیقی و وحدت اعتباری و حالت اولی خارج نمی کند انسان را از کلیت او بخلاف حالت⁴ ثانیه که وی را از کلیت خارج می سازد پس وقتی که استقرار کردیم مراتب ظهور شی در مظاهر و تحین وی در بعض محتهلات خود بر دو منزله یافتیم منزله اولی آنچه تعبیر ازان بصدور و ابداع می کنیم و منزله ثانیه آنچه ازان تعبیر بتحین اعتباری می نهانند

و بعد از تهیه این مقدمه می گوئیم که اقوال قوم مختلف اند در وجودی که منبسط است برهیا کل موجودات پس

(۱) ف کرده بودند (۲) ای مکتوبی که شیخ ولی الله آفندی

اسمعیل بن عبد الله الرومی المدنی را در زبان عربی نوشته بود

(۳) ف نداریم (۴) ثالثه که اورا کلیت

شیخ صدرالدین قودری در اول کتاب مفتاح الخیب فرمود که وجود منبسط صادر است از ذات الهیه و مولانا عبدالرحمن جامی قایل است بآنکه فرق در ذات الهیه و صادر اول اعتباری است و در شرح لمحات بعد ایراد جواب و سوال درین معنی می گوید تحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما با اعتبار نسبت عموم و انبساط برهه حقایق ممکنات و این نسبت از امور اعتباری است پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباریه باشد و فی نفسها از امور حقیقی " انتهى

و حق نزد من همان مذهب اول است چگونده حق نباشد و حال آنکه تمایز وجودات خاصه در احکام و ثبوت آنها فی اذفسها از اجل بدیهیات است پس تنزلی که بآن حاصل می شود اشیاء البتة از منزله ثانیه نیست اگرچه اسم تنزل و تعیین شامل آن هر دو باشد اگر این تنزل که حصول اشیا بآن است از منزله ثانیه باشد یعنی تعیین اعتباری پس فرقی در افراد و نوع آنها ندارد مگر فرق اعتباری که منقطع است بادقطاع اعتبار و بدستور در هر عام و خاص غیر از فرق اعتباری ندارد تا آنکه مرتقی شود بذات الهیه

سوال اگر گفته شود که صوفیه التزام می کنند که حقایق امکانیه اعتبارات و اضافات اند که لاحق شده اند بوجود

جواب گوئیم که صوفیه هم قایل اند که آب غیر آتش است و آتش غیر هوا و انسان غیر فرس - اگرچه وجود شامل همه است پس لا جرم ایشان اراده کرده اند از اعتبارات و اضافات معنی که مزاحم نبود مر این تغایر را که منشاء اختلاف احکام و آثار است و نیست مراد بآنچه می گویند که کثرت حقیقی است و وحدت اعتباری زیرا که اراده نمی کنیم بدقیقی بودن کثرت مگر تمایز احکام و اختلاف آثار و تغایر حقایق که وجودات خاصه اند نه آنکه مراد بکثرت حقیقی

اختلاف این وجودات خاصه است در اصل وجود و عدم رجوع
آنها بوجود واحد منبسط پس قول صوفیه باعتبارات و اضافات
اثبات تنزل و ظهور است نه اثبات منزل ثانیه که مدحض
تحیین اعتباری باشد و صوفیه هر جا که گفته اند که عالم عین
حق است ازینجا ذی وجودات خاصه که از تنزل وجود بهراتب
شی حاصل است اراده نکرده اند بل افاده معنی تنزل و ظهور
اراده داشته پس چنانکه محقولی گوید زید و عمر واحد اند
اراده می کنند تماثل در ذوم نه اتحاد من کل الوجود و اگر گوید
انسان و فرس یکی است مرادش اشتراک در حیوانیت باشد بدستور
صوفیه چون می گویند که عالم عین حق است اراده می کنند
که همه عالم متحیین است در وجود منبسط و قیام وجود منبسط
بحق است نه ذی تمایز بالکلیه

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب زندقی

و جائیکه قایل اند تنزل اراده می کنند معنی اعم از منزلهین -

سوال اگر گفته شود که شما حق اول و صادر اول اثبات
می کنید پس لازم می آید که وجود و تحقق شامل آن هر دو
باشد زیرا که صحیح نیست که یکی را موجود می گوئیم و دیگری
را غیر موجود و چون وجود شامل هر دو باشد پس کلام جاری
درین وجود شامل شد و اول الاوائل اوماند که در هر دو
مرتبه است

جواب گوئیم این وجود ^۱ مفروض است که عقل آن را
اثبات می کند یعنی وجود مصدری است و آن را در نفس الامر
ثبوت نیست به منزله انیاب اغوال و اگر تفتیش کنی بحق
تفتیش خواهی یافت این مسئله را که ارتباط قدیم و حادث مدحض
اعتباری است که رد می کند آن را فطرت سلیمه که مجبول
است بر تصدیق بتحقیق ^۲ حقایق و تمایز آنها فیما بین خود و رد
نمی کند مطلق تنزل را که صادق است بر صدور و ابداء و غیر
آن بلکه مضطر می گردد باثبات آن "انتهی کلام مترجما

در تحقیق معانی حقیقت مخفی نهاند که حقیقی
 آنچه منسوب به حقیقت باشد و حقیقت بچندین معنی مستعمل
 است گاهی حقیقت را بمعنی ماهیت شی می گیرند چنانچه حیوان
 ناطق حقیقت انسانی است و در مقابل آن امور خارجی چنانچه
 ضایع و کاتب و امثال آن که خارج حقیقت انسان است پس
 کثرت حقیقی باین تقدیر کثرتی باشد که در حقایق اشیاء باشد
 و به تغایر حقایق و تخالف ماهیات کثرت حقیقی نتواند شد
 و کثرت احکام و آثار و اختلاف عوارض و لوازم را باین تقدیر
 کثرت حقیقی نخواهند گفت که احکام و آثار امور خارجی عن
 الحقایق اند و گاهی حقیقت را بمقابل اعتباری می آرند چنانچه
 بر تقدیر اول حقیقت در مقابل خارج بود پس حقیقت عبارت
 از ماهیت مدققه نفس الامر است و برین تقدیر اخص از
 ماهیت خواهد بود زیرا که ماهیت صادق بر مدققه نفس الامریه
 و اعتباریه عقلیه خواهد بود و حقیقت خصوصاً بر مدققه نفس
 الامریه است فقط لهذا مقابل اعتباری است پس کثرت حقیقی
 باین معنی مخصوص گشت بکثرتی که در حقایق نفس الامریه
 واقع باشد پس کثرت تشخصات که امور اعتباریه اند و کثرت
 صفات و آثار که نتایج تشخصات اعتباریه اند راجع به ماهیات مدققه
 نفس الامریه نخواهد گشت

و گاهی حقیقی را در عرف مقابل اعتباری می گیرند اعم
 ازین که از قبیل ماهیت مدققه باشد یا غیر ماهیت پس این
 جا تفصیلاً درکار است

و مامی پرسیم که کثرت و غیریت را یا مضاف با احکام و آثار
 می دارند یعنی این احکام و آثار هر چند ماهیات اشیاء نیستند اما
 کثرت ایشان در نفس الامر است یا مضاف به حقایق و ماهیات اشیاء
 می گیرند بر تقدیر اول یعنی کثرت احکام و آثار پس بلاشک^۵ حقیقی

(۱) ف تقدیر (۲) ف خارجی (۳) ف متدققه (۴) ف الامریه

(۵) ف حقیقی یعنی

است یعنی نفس الامری است و احدی^۱ از صوفیه قایل نیست
 باعداد احکام و آثار و بصراحت و آواز بلند می گیرند که تکثر در
 مراتب ظهور و تعدد مظاهر و تخالف احکام هر مرتبه و تفاوت
 مختصات هر درجه نفس الامری است و هر که اطلاق اسماء و صفات
 و احکام و لوازم الوهیت و وجوب بر عبودیت و امکان نماید
 زندیق و دهری است و^۲ در مقابل این کثرت وحدت احکام و آثار
 است که اعتباری مدّعی هم نتواند شد زیرا که اعتباری آن را گویند
 که عقل اعتبار نماید و تجویز آن کند و شک نیست که هیچ عقل تجویز
 و اعتبار وحدت و عینیت در احکام و آثار نتواند نمود بلکه مثل انبیاء
 اغوال هم نیست که^۳ این را هم در حس و وهم ثبت است
 و نهوده بلکه اوهم سلیمه^۴ نیز تجویز وحدت و عینیت در احکام
 و آثار نخواهد نمود بلکه اوهم سقیمه مغبطه اهل جنون و سودا
 و مفیلیه فاسده اصحاب الخوایا شاید بتجویز این وحدت اقدام
 نمایند اما فوراً باز انکار آن خواهند نمود پس کثرت و غیریت
 را حقیقی و وحدت و عینیت را اعتباری گفتن محقول نیست و
 اگر کثرت و غیریت را مضاف به ذات اشیا دارند پس این کثرت
 و غیریت نتیجه تخالف حقایق و تکثر ماهیات خواهد بود و
 آن خود باطل است خواه بپداخت عقل اثبات کنند خواه بدلیل
 تمایز احکام و آثار که سیجی مفصلاً و مدلاً ان شاء الله تعالی

و بدستور حقیقت را چون مقابل مجاز گیرند پس لفظ عینیت
 بنسبت حقایق و ذوات اشیا مستعمل در معنی موضوع^۵ است و بطریق
 حقیقت خواهد بود و استعمال لفظ غیریت مجاز مدّعی^۶ و^۷ به
 نسبت احکام و آثار لفظ غیریت حقیقی است و لفظ عینیت درین
 صورت اصلاً مستعمل نخواهد شد لا حقیقه ولا مجازاً پس کثرت

(۱) ف در (۲) ف آن را (۳) ف سلیمه (۴) ف نخواهند نمود

(۵) ف موضوع از بطریق (۶) ف نسبت (۷) ف نخواهند شد لا حقیقه

و غیریت اشیا را حقیقی گفتن به هیچ معنی درست نیست و
 کثرت و غیریت ببعض الوجود را حقیقی گفتن اصطلاحیست
 لا طایل بدش و هیچ فایده ندارد و الاظهار تفرد خود^۱

قال الشيخ الكردي في الجوابات الفرادية ردا على الشيخ عبدالكريم
 الجبالي في مسئلة حدوث الاعيان العلمیة فذالك منه اصطلاح جدید
 مخالف للجمهور^۳ موهوم لخلاف المقصود قاصح في عقيدة الضعفاء و
 العبدول عن اصطلاح الجمهور بتغيير غرض صحيح قد قال السيد الشريف
 الجرجاني قدس سره^۴ انه في قوة الخطأ عند المصلين فكيف اذا
 كان موهما لخلاف الواقع في مثل هذا البطاب العالي

قال الدواني في الحاشیة^۵ القدیمة الدقایق لا تقتضي من الاطلاقات
 الحرفیة و من اثبت مثل هذا في بطون الاوراق فقد رضى بكونه
 اضدوكة للمناظرین واحدوثة في الغابرین

و منه ايضا و اذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين
 القوم من غير باعث يحتد به^۶ كان في قوة الخطا وقد قال الله
 تعالى و اتقوا الله و قولوا قولا سديدا و القول الموهوم بخلاف
 الجمهور بتغيير غرض صحيح ليس بسديد و الاحق بان يهمل امرا^۷
 الحارثون بالله تعالى

و اما آنچه صوفیة گفته اند که عینیت حقیقی است درست
 است زیرا که همه اشیا متحداند در حقیقت وجود و تعیینات که
 منشا احکام و آثار است خارج از حقایق اشیا و صفات لازمه وجود
 اند بحسب مراتب ظهور چنانچه مشائیین بلکه اهل تحقیق از
 متأخرین گفته اند که شخص موجود في الخارج همان ماهیت^۹
 نوعیة مجردة است و تشخصات و قیودات تشخصیة خارج^{۱۰} که
 ستعرف پس اشیا عین اند من حیث الحقیقة که حقیقت همه

(۱) ف لا طال تحتة (۲) 'خود' درف نیست (۳) ف موهوم (۴) ف
 قدس الله سره (۵) ف فی حاشیة القدیمة لا تقتضي (۶) يحتد به
 درف نیست (۷) ف بان یا مر مثل امر الله (۸) ف گفته که (۹) ف
 ثابت (۱۰) ف قیود تشخصه که ستعرف

متحد است و اگر تعیین را داخل حقیقت شی^۱ نهانند شی نیست
که تعیین وجودیا کان او عدمیا امر اعتباری است و مرکب از
امر محقق و اعتباری اعتباری است پس ذرات موجودات خارجی^۲
ذی اعتباری مانند ذرات حقیقی تا بدقیقی بودن کثرت ذرات چه رسد
الحاصل مصداق عینیت و وحدت بسراپیت وجود حقیقی است
و مصداق غیریت و کثرت تعیینات^۳ که امور اعتباری است اما
تفرقه در منزلتین^۴ باین که در حالت ثانیه یعنی حال انسان
(به نسبت افراد کثرت حقیقی است و وحدت اعتباری و در حالت
اولی یعنی حال ایشان) به نسبت اعتبارات ثلاثه^۵ بالعکس
پس باید دانست که در زید و عمر و بکر و خالد هم کثرت
احکام و آثار و عوارض و تشخصات است نه کثرت در حقایق افراد -
ذهنی یعنی که افراد نوع واحد را متفق^۶ الحقیقه^۷ می گویند و
نوع را تمام حقیقت افراد می خوانند و چون در اعتبارات ثلاثه
احکام و آثار خارجی^۸ یافته ذهنی شود پس کثرت احکام و آثار آنجا
مقصود است و بخوض نظر دقیق معلوم می گردد که هم در
اعتبارات ثلاثه کثرت احکام و آثار و هم در افراد نوعیه حقیقی
است اما وحدت حقیقت پس هر دو جا حقیقی است نه اعتباری^۹
آری اگر تشخص داخل و جزء حقیقت شخص باشد کثرت حقایق
حقیقی می تواند شد اما داخل داشتن تشخص در ماهیت اشخاص
موجب آن است که نوع تمام حقیقت افراد خود نباشد و طرفه^{۱۰}
تر آنکه هرگاه^{۱۱} موجود خارجی را مرکب از تعیین و وجود گیرند
پس از تعیین سوال می رود که موجود خارجی هست یا نه
بر تقدیر ثانی ترکیب^{۱۲} موجود از موجود و معدوم لازم می آید
و اگر موجود است مرکب خواهد بود از وجود و تشخص دیگر

-
- (۱) ح گیرند (۲) که درف نیست (۳) ف منزلین (۴) عبارت
قوسین درف نیست (۵) ف متفق الحقیقه (۶) هم درف نیست
(۷) ه است نه آری (۸) ف هر موجود (۹) ف گیرند از آن تعیین
(۱۰) ح ترکیب

و سخن دران تشخص خواهد رفت تا بآخر سلسله منتهی^۱ شود
به تشخصی که اعتباری باشد و فی الدقیقت عین وجود باشد فاعمل
فی حق التأمل

الغرض حاصل کلام شاه ولی الله و صاحب قول^۲ الفاعل^۳ که
تلهیید و مستفیید اوست بعد حذف استعارات و اختصار عبارات
آن است که تمایز احکام و اختلاف آثار موجب و مشیت تعدد
وجودات خاصه است و وجودات خاصه در وجود منبسط نشان
یگانگی و اتحاد مضحل و وجود منبسط عین این همه وجودات
خاصه است پس اگر وجود منبسط عین ذات الهیه باشد تمایز
احکام الوهیت و عبودیت برهم می خورد پس باید گفت که
وجود منبسط غیر وجود احد است هرچند وجهی از عینیت
هم داشته باشد

و مخفی نهاند که بعد قول بتغایر حقایق ارجاع جمله اشیا
بوجود واحد قول جمهور علماء ظاهر است بلکه عوام هم قایل
اند که وجود امر مشترک معنوی است پس قایل شدن بوجود
منبسط^۴ چه در کار است که برای ارجاع همه اشیا در اصل واحد
وجود مصدری کفایت می کند زیرا که برای وحدت اعتباری اتحاد
در وجود مصدری اعتباری کافی است و احتیاج بتطویلات نهاند
و بدستور تمثیل این اتحاد با اتحاد زید و عمر و در انسانیت و
فارس و انسان در حیوانیت زیرا که عوام و خواص می دانند که واجب
و ممکن هر دو در موجودیت جهت اتحاد و اشتراک دارند بلکه در
زید و اسد نیز وجه شبهه مشترک است و تفرقه بآنکه وجود
منبسط ذاتی اشیا خواهد بود و وجود مصدری عرضی عام تفرقه
لایذخ است که لا یخفی پس این کلمات را از معارف صوفیه
دانستن و بنام تحقیق بران گهاشتن^۵ چه ضرور

(۱) ف منتهی خواهد رفت به تشخص (۲) ف القول الفصل (۳) ف
اعتبارات (۴) در اصل این جا "در مصرح است" است (۵) ف داشتن

و اما استدلال ببداهت تغایر حقایق بدلیل تمایز ادکام^۲ و آثار^۱ در فطرت سلیمه طرف اتحاد حقایق را فسیجی^۳ بیانیه مفصلا^۴ ان شاء الله و امری دیگر درین مقام مبحوث عنه است که نزد شاه ولی الله ایس وجود منبسط با ذفراده از امور خارجیه است ازین جا است که قایل بصدور و مصرح با بداع^۵ است و از کلام شیخ اکبر و شیخ کبیر و اتباع ایشان مستنبط می گردد که وجود منبسط را وجود عینی نیست لهذا ذکر بعضی اقوال طرفین و ارجاع حق باحد الجانبین ضرور است -

پس بدانکه اول مرتبه^۶ که از ذات مقدس که ادراک را بآن راه نیست معلوم شده و نام و نعت پذیرفته ایس مرتبه وجود است که آن را مرتبه جه و عما و حقیقه الحقایق و احدیه الجهم و احدیت و الوهیت جامع خوانند و نسبت ایس وجود منبسط باوجود بحث هرچند مستدیل^۷ التحقل و متعذر^۸ التحصل است مع هذا بهشاله محسوس بیان کرده می شود امید است که مطابق واقع باشد

پس باید دانست که وجود بحث را بمنزله نور آفتاب قرار دهند و ایس نور آفتاب اگر من حیث هی ملحوظ کنند بلکه بشرط عدم انبساط پس اورا نسبت به اشیاء متنوره اصلا متصور نخواهد بود و چون بصفت انبساط ملحوظ گردد البته موجب تنویر اشیاء متنوره خواهد شد - ایس زمان نام اوضو آفتاب^۹ خواهد گفت و ایس ضو که ظل اول آفتاب و سایه نخستین او^{۱۰} است بمنزله وجود منبسط است که وصول فیض نورانی است باشیاء متنوره بواسطه ایس ضو^{۱۱} است و اضاوا جزئییه که بسبب تقید بامکان مختلفه متکثر شده اند وجودات خاصیه اشیا باید شمرد

(۱) ف درود فطرت سلیمه اتحاد (۲) ف تفصیلا (۳) ف الله تعالی

(۴) ف ازینجا قایل (۵) ف منبسط (۶) ف شده نام (۷) ف التحلق

(۸) ف الحصول (۹) ف نصف (۱۰) ف خواهند (۱۱) ف صور

و تمشیل دیگر وجود بحث بمنزله آب است و وجود منبسط
بهرتبه بحر محیط و امواج و حبیب و غیرهها که بواسطه بحر بخیض
آب می رسند وجودات خاصه^۱

صد هزاران این چنین اشباه^۲ بین
فرق شان هفتاد ساله راه بین

حالا نسبت این ضوء با نور آفتاب تحقیق باید کرد که هم
وجود عینیت بحسب الحقیقت متحقق وهم وجود غیریت بحسب
التمییز موجود و بتفتیش نظر معلوم می شود که این ضوء همان
دور آفتاب است که در مرتبه دوم بشرط نسبت انبساط و عموم
ظاهر گشت

شیخ صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب می فرماید و ازین
حیثیت که وجود ظاهر منبسط بر اعیان ممکنات نیست مگر
جمعیت آن حقایق نامیده می شود بوجود عام و تجلی ساری در
حقایق ممکنات و این تسمیه از قبیل تسمیه شی است باعر اوصاف
و اول صفات او حکما و ظهورا للهدارک از برای تقریب و تفهیم
ده آنکه این اسم مطابق او است در نفس الامر

وهم در تفسیر می گوید فهو امر معقول یری اثره ولا یشهد
عینه کمانیه علیه شیخنا و امانافی بیعت

له الجمع حال لا وجود لعینه

وله الحكم ليس للاحاد

و سابق از انشاء الحوایر نقل کرده شد در ذکر شی ثالث
یعنی وجود منبسط عام و ازین شی ثالث ظاهر شده است عالم
پس این حقیقه الحقایق عالم است و کلی معقول است در ذهن
که در قدیم قدیم ظاهر می شود و در محدث محدث پس اگر گوئی
که این شی عالم است راست گفتی و اگر گوئی که حق قدیم
است راست گفتی و اگر گوئی نه عالم و نه حق است بلکه

(۱) خاصه درف نیست (۲) ف اشیا (۳) ف نسب (۴) ف اگر (۵) ف

معنی زاید است راست گفتی و همه این اطلاقات بر و تصدیق
می یابند آن کلی اعم^۲ است جامع حدوث و قدم و هو لا موجود
ولا محذور و لا هو العالم و هو العالم و هو غیر و لا هو غیر

و هم در انشاء الدوائر در آخر فصل می گوید و هذا الشی
ازلا یقارن واجب الوجود مادیالیه من غیر وجود عینی

و هم در انشاء الدوائر می فرماید بدانکه این جدول هیولانی
همان حقیقت است که آفریده^۳ است الله تعالی از ماده وی
موجودات علوییه و سفلییه را پس این حقیقت جامع است مرجع
موجودات راوی محقوله فی الذهن غیر موجوده فی الحین و
آن وجود عینی باین طور که وی را صورت ذاتیه باشد لیکن در
موجودات حقیقت هست به تبخیر و زیادت و نقص پس وجود
او عین بروز اعیان موجودات قدمیه و حادثیه است و اگر اعیان
موجودات نباشند شناسیم ماوی را و اگر وی نباشد ندانیم
اعیان موجوده را پس وجود او موقوف بر وجود اشخاص است
و عالم^۵ اشخاص تفصیل موقوف بر علم بآن حقیقت است پس
وی بالنظر الی ذاتها کلیه محقوله است که متصف نمی شود
بوجود و عدم و اوست ماده^۷ مرجع موجودات را انتهای کلام
مترجما قدسنا الله بسره الاقدس

و بدستور تصریحات بسیار در کلام اکابر درین باب واقع
گشته که ایراد آن موجب تطویل است حالا دو مقدمه باثبات
رسید

یکی آنکه وجود بدت مستقل بالهوجودیه است و موقوف
بر وجود اشیا که عالم عبارت از آن است نیست
دوم آنکه وجود منبسط کلی اعم محقوله است که موجود
بوجود افراد است باقی ماندند دو مقدمه

(۱) معنی درف نیست (۲) ف العالم (۳) پس درف نیست (۴) ف
قدیمه و حادثه (۵) ف علم (۶) ف ح تفصیلا (۷) مر درف نیست

یکی آنکه صدور و ابدام چیست که شیخ کبیر^۱ در وجود
منبسط بآن قایل گشته و در اول مفتاح الغیب فرموده - و شیخ
ولی الله نیز همین مذهب را مسلم و محقق داشته

و دوم بیان معنی تعیین^۲ اعتباری که مولوی جامی در شرح
لمحات ذکر کرده و شیخ ولی الله برد آن برخاسته

صدور و ابدام چیست مقدمه اول بدانند که آنچه از
کلام اکابر بلکه از کلام شیخ ولی الله استنباط کرده می شود آن
است که معنی صدور و ابدام در این مقام تنزل تعیین و ظهور
وجود بدت است در مرتبه ثانیه

شیخ شرف الدین که تلمیذ و مبین کلام شیخ ولی الله است
در رساله قول الفصل می گوید^۳ معنی سیوم اطلاق وجود در وجود
منبسط که صوفیه آن را نفس رحمانی گویند و آن بطریق ابدام
صادر اول است از مبداء الهیادی زیرا که مقید است بقید انبساط
اما باعتبار اشیا که در تحت وی است از وجودات خاصه پس وجود مطلق
است لا بشرط شی و شمول وی هر وجودات خاصه را مثل شمول
کلی مرجزئیات را نیست، هرچند بعض صوفیه برای تفهیم و
تقریب ذهن تشبیه می دهند بلکه شمول وی از باب انبساط و
سریان مجهول کیفیه است زیرا که صادر اول متصل و متقرر
بالفعل است و طبیعی کلیه مبهمة نیست و چون صدور و ابدامی
که ماده و مدت درینجا نیست بمنزله تفصیل اجمال و ظهور شی
در مرتبه دوم می باشد بعض صوفیه گاهی در عبارات بطریق
تسامح این مرتبه را از مبداء الهیادی ممتاز نمی کنند و احکام
این مرتبه بر مبداء الهیادی محمول می سازند مثل آنکه گویند
هو الساری فی جمیع الخاری و حقیقت حق سبحانه هو الوجود المطلق
اما برهان عقلی حاکم است که سریان و اطلاق^۴ لا بشرط وجود
منبسط را بلا واسطه است و مبداء الهیادی را بواسطه است -

(۱) ف بیان فرموده (۲) ف یقین (۳) نفس درف نیست (۴) را درف
نیست (۵) ف درانجا (۶) لا درف نیست

زیرا که مبدء الیهادی متعالی است از آنکه هیچ دهمی در وی ملحوظ
کنند انتهى کلامه

مذنی نیست که بعد از تسلیم آنکه وجود منبسط وجود
مقیید بقید انبساط است باعتبار اشیاء که در تحت وی است
قول بآنکه صادر اول متصل و متقرر بالفعل است ^۱ محقول نهی
شود و توجیه بآنکه شمول وی از باب انبساط و سریان مجهول
الکیفیته است ^۲ موجبه نهی گردد و بر قول خود از قول حکیمه
سند گرفته - المرتبة الثالثة الوجود المنبسط المتعلق الذی لیس
عمومه علی سبیل الکلیته بل علی نحو آخر فان الوجود مدخض
التحصل و الفعلیته و الکلی سواء کان طبعیا او عقلیا یکون مبهما
یحتاج فی تحصیله الی انضمام شی الیه یحصل و یوجد انتهى
اینجا نیز دریافت باید کرد که وجودی که ^۳ مدخض تحصل و
فعلیت است وجود تحت است که به انضمام تعیین زاید بذات
خود متقرر و متصل است و ذنی تعیین زاید از وجود بهمهین
جهت است در صورت زیادت تعیین لازم می آید که به تعیین
طبیعت مبهمه کلیه باشد نه مدخض فعلیت و تحصل پس
این حال شان وجود تحت است که اینجا هیچ تعیین ملحوظ
نیست اما بانضمام تعیین انبساط که مرتبه وجود منبسط است
پس اگر ملاحظه او بهدخض وجود کنند باسقاط تعیین انبساط
پس بلاشک مدخض تحصل و فعلیت است که وجود تحت است
اما این ملاحظه مفید مطلب شما نیست و اگر ما خود بصیغه
انبساط می گیرند شک نیست که انبساط امری است محقول و
هرچه مرکب از موجود و محقول است و اما آنکه وجود منبسط
مبهمی نیست که ^۴ در تحصل و وجود محتاج بانضمام شی حاصل
و موجود باشد لا نسلم زیرا که تعیین انبساط مقتضی آن است که
تا منبسط علیه نباشد تعیین انبساط صورت پذیر نیست

و از کلام شیخ اکبر بالا نوشته شده که وجود او موقوف
بر وجود اشخاص عام است و هم صاحب قول الفصل می گوید
و معلّم ثانی^۱ شیخ ابو نصر فارابی در عیون المسایل گفته
الا بدام هو حفظ^۲ ادامة و وجود الشیء الذی لیس وجوده لذاته
ادامته لا يتصل بشیء من الحلل غیر ذات المبدء

پس تدقیق نظر باید نهود و فوق و وجدان را کار باید
فرمود که هرگاه حافظ و قیوم^۳ محلول ابداعی غیر ذات مبدء
هیچ چیزی نباشد پس مفاد این کلام چه می شود و مآل کار
یکجا می کشد

قال المحقق الدوانی فی الدوراء حدوث شیء لا عن شیء محال
ما ایسران تتحدس ان الشان فی الحدوث الذاتی ایضا كذلك فاذن
المحلل لیس مبادئ لذات الحلیة ولا هو لذاته بل هو بذاته
لذات الحلیة شان من شیون^۴ و وجه من وجوه و حیثیة من
حیثیاته و لما کان منتهی سلسلة الحلة واحدا و الكل محلول له
اما ابتداء او بواسطة فهو الذات^۵ الحقیقیة و الكل شیون و حیثیاته
و وجوه الی غیر ذلک من العبارات الایقة انتهى کلامه

مخفی نهاند که این کلام حق است و معتقد سایر صوفیه

مجموعه کون را بقانون سبق^۶

کردیم تفحص و رقا بعد ورق

حقا که ندیدیم و نخواهیم درو

جز ذات حق و شیون ذاتیة حق

و مآلش آنکه وجود منبسط شادی کلی است از شیون وجود
بدت و همان وجود بدت است متعین بتعین کلی اوسم که
تعبیر ازان بانبساط کرده می شود

(۱) ف معلوم (۲) ح حفظ الادامة (۳) ف معلوم (۴) ف المخلوقة

الحقیقیة (۵) این درف نیست (۶) ف کون و بقا بقانون

(وهم در قول الفصل می گوید و قد سلف فی الدقیقة السابعة
ان الوجود الهنسیط وجود مطلق لا بشرط فلا یحصل فی التحین
والقدم و الحدوث بل هو بحسب ذاته یكون متعینا بجميع التعمینات
الوجودیة فی أصل العالم و لهذا قیل بسبب هذا الوجود الی
الوجودات كنسبة الكلی الطبیعی الی الاشخاص انتهی)

بیان تعیین اعتباری مقدمه دوم در بیان تعیین
اعتباری. بدانکه مولوی جامی چنانچه نقل کرده شد می فرماید
تدقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما ماضود به
صفت انبساط و عموم پس ذات ماضود بصفت انبساط اعتباری است
و فی حد ذاتها حقیقی و شیخ ولی الله المحدث این مذهب را بدلیل
تمایز موجودات و تفاوت احکام و آثار رد نموده

اقسام اعتباری باید دانست که اعتباری بر دو قسم است
یکی آنکه منقطع بانقطاع اعتبار باشد یعنی آن را در نفس
الامر ماضود ثابت غیر موقوف بر اعتبار محسوب نباشد چون
سلسله اعداد که اگر محاسب موقوف نماید اعتبار خود را آن
سلسله نیز منقطع می گردد

دوم اعتباری است که موقوف بر اعتبار محسوب و منقطع
بانقطاع آن نباشد چون نسب^۵ و اضافات ذات الهیة و در محسوس
چنانکه فردیة و زوجیة را محسوب اعتبار کند در مراتب اعداد
مفروضه هر چند سلسله اعداد منقطع بانقطاع اعتبار محاسب
گردد اما ثبوت فردیة و زوجیة مراعداد را هر چند تا هنوز
در ذهن محاسب است و در عقل او محسوس اما منقطع باعتبار
او نیست باین معنی که اگر خواهد که سلسله تعداد جاری
دارد و سلسله اثبات این دو امر قطع کند نخواهد شد
و صوفیة صافیة هر جا که قایل باعتبارات می شوند مراد ایشان
همین قسم اخیر است نه قسم اول و این قسم اعتبار منافی
تمایز احکام و تفاوت آثار و تمیز حقایق نخواهد بود

(۱) این عبارت در نسخه کتبخانه اهل اسلام واقع نیست (۲) ف فلا

یغدصر فی حد معین من القدم و الحدوث (۳) ف و هو اصل العالم

(۴) ف کرده می شود (۵) ف نسبت

ازینجا است که صرفیه تعبیر میکنند باعتبارات لازمه للذات یعنی ذات حق آن را اعتبار نهوده و چون اعتبار آن ذات بعینه تخلیق و ایجاد است که اندکی کمالات از ذات محال پس آن اعتبارات ذات منتزعات عقول حادثات نخواهد شد و هرگاه که زید اگر خواهد که اعتبارات ذهنیه عبور را منقطع سازد نمی تواند پس اعتبارات ذات الهیه منقطع باعتبار عقول چگونه تواند بود و این است ظاهر را مراد شیخ ولی الله که در مکتوب مدنی گفته که باعتباری قایل باید شد که منافی تغایر و تمایز احکام و آثار نباشد.

در قول الفصل می گوید مخفی نهاند کلام ایشان پس ذات ما خود باین نسبت از امور اعتباری باشد و فی نفسها از امور حقیقی مرهم خلاف مقصود است زیرا که تو هم آن می شود که امتیاز وجود منبسط از حضرت الوجود الحق نزد ایشان اعتبار محض باشد مثل انبیاء اغوال که مصداق آن در نفس الامر هیچ نباشد و چنین نیست بلکه فی الجمله امتیاز که مناط اختلاف احکام است در نفس الامر ثابت است

در باب صد و نود و هشتم فتوحات^۲ است ثمر لها اوجد العالم وفتح صورته فی انحاء وهو النفس الذی هو الحق المخلوق به مراتب العالم و اعیانه

و در باب ششم فتوحات^۳ است لها اراد وجود العالم و بداهه علی حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعّل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجلی من تجلیات التنزیذ الی الحقیقة الكلية انفعّل عنها حقیقة تسبی الهباء هی بمنزلة طرح البناء الجص لیفتح فیها ماشاء من الاشكال و الصور و هذا هو اول موجود فی العالم الخ

(۱) ذات درف نیست (۲) فتوحات مکیه جلد ثانی صفحه ۳۹۱ (۳) جلد

این عبارت نص است در آن که نزد شیخ اکبر امتیاز^۱ هیا که نفس رحمانی و وجود منبسط باشد از حضرت الوجود الحق و ذات بحت در نفس الامر است هرچند جهت عینیه آنجا قاهر و غالب باشد و همین هیا است که شیخ موییدالدین جندی^۲ آن را به هویة الکل و هیولی حامله بر صور وجوب و امکان را تعبیر کرده است که امر.

و فرق درمیان هردو تعبیر آن است که مفاد این عبارت و تعبیر آن است که نسبت درمیان ذات بحت و وجود منبسط مثل نسبت صورت نوعیه با فردوی باشد.

و ظاهر کلام مولوی جامی دلالت دارد که نسبت درمیان ذات بحت و وجود منبسط^۳ مثل صورت نوعیه با اعتبارات خود باشد که لا بشرط شی و بشرط لا و بشرط شی است - و این معنی را عقل سلیم ادا می کند زیرا که این اعتبارات^۴ محض منتزعات عقلی است پس بهتر آن بود که می فرمودند تحقیق آن است که فیض همان ذات مفیض است اما ماخوذ^۵ نسبت عموم و انبساط و ذات متعین باین تعین انبساطی نفس رحمانی وجود منبسط است که صادر اول بطریق ابداع است پس درین صورت ذهن سامعین مشوش نمی شد و حضوت مرشدی این مسئله را را در مکتوب مدنی مفصل ذکر فرموده اند - فلیطلب^۶ ثبته

اما تاویل کلام حضرت مولوی جامی آن است که مقصود ایشان قهر و غلبه جهت عینیت و نفی تاصل و تحقق وی بنفسه^۷ است نه نفی مصداق این نسبت در نفس الامر و قرینه برین تاویل آن است که بالا خود فرمودند بر تقدیر اول موجود

-
- (۱) امتیاز درف نیست (۲) وی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین قونوی است (نفحات الانس ۵۰۶) (۳) ف مثل نسبت صورت (۴) ف بشرط لاشی (۵) این درف نیست (۶) ح می گفت (۷) ف ماخوذ به نسبت (۸) ف رحمانی و وجود (۹) ف ح بتفصیل (۱۰) ف قاهر و غلبه را جهت

بدانکه میتواند بود و الا واجب باشد پس معلوم شد که موجود
لغیره است و از منتزعات عقلیه نیست و نیز در اوایل تمهید
فرموده اند که وی را مراتب تنزلات^۱ است علماً و عیناً
و اول مراتب تنزلات وی علماً تنزل وی است بشان کلی جامع
مرجهیح شیون الهیة و کونیة و ازلیة و ابدیة را الخ ثم قال
بعد از این تنزل وی است بتفصیل این شان کلی و این را
تعیین ثانی گویند^۲ الخ

پس لازم باشد که همچنین اول تنزلات وی عیناً تنزلی باشد
بر طبق شان کلی و آن وجود منبسط است و بعد ازین تنزل
وی باشد بر طبق تعیین ثانی که تفصیل آن شان کلی است و
آن شخص اکبر است فافهم و خض فیه فان المقام دقیق انتهى
قوله این عبارت نص است^۳ الخ بدانکه در همین عبارت
شیخ که بااستناد آورده است خود شیخ می فرماید الی الحقیقة الكلية
و شیخ در فتوحات در مواضع بسیار تصریح^۴ فرمود که جوهرها
حقیقت معقوله صرف است نه از امور موجوده عینیة

قوله نسبت ذات بدت و وجود منبسط مثل صورت نوعیه
و افرادوی باشد الخ همین نسبت را شاه ولی الله محدث در مکتوب
مدنی تسلیم نموده چنانکه گذشته

اما مخفی نیست که این نسبت در صورتی متحقق شود که
وجود بدت حقیقت نوعیه باشد و چون باثبات رسیده که وجود
مطلق جزئی حقیقی است مانع اشتراک بین اکثرین پس آنجا
نسبت مذکوره جاری نمی تواند شد

اگر گویند چنانکه نسبت نوم بافراش بسبب جزئیة
حقیقت وجود مطلق صورت نخواهد گرفت همین طور نسبت
مطلق باعتبارات ثلاثه نیز جاری نخواهد شد

(۱) است درف نیست (۲) الخ درف نیست (۳) است درف نیست

(۴) ف فرموده

جوابش آنکه ایس اعتبارات ثلاثه نیز در جزئیات جاری
توانند شد که سیجی بیانه فی الاصل التالی

و قطع نظر از ایس همه مقصود از تسلیم نسبت نوع با افراد
اثبات کثرت حقیقیه است و ایس دران صورت است که شخصی
موجود فی الخارج مجموع ماهیت نوعیه و تشخص باشد و اما
مذهب تحقیق که شخص های ماهیت نوعیه مجرده است و
تشخصات و قیود شخصی خارج و عارض - پس اینجا اگر نسبت
مرقومه هم گیرند همان عینیت و وحدت حقیقتین می مآدد^۲
که سابق بیانه

قوله پس بهتر آن بود الخ ایس همه ایداش نظر بر لفظ
اعتباری است و حقیقت آن مبین گشته و ما می پرسیم که ذات
متعین بتعین انبساط چیست^۳ امر اعتباری یا حقیقی است آن
زمان باز تفصیل مذکور درینش^۴ که ذات ماضود مع اعتبار
الانبساط اعتباری و فی حد ذاتها حقیقی

قوله پس لازم باشد که همچنین اول تنزلات وی عینا الخ
مخفی نیست که ذهن را وسعتی است نسبت بخارج و لهذا کلیات
و حصص و افراد و اشخاص و اعتباریات^۵ و حقیقیات همه ممکن
الارتسام اند فی الذهن بخلاف خارج که اینجا غیر شخص حقیقی
موجود نتواند شد پس اگر در علم الهی که بهراتب اوسع است
از اذهان صورت شانی کلی حاصل شود گنجایش دارد و اما در
خارج پس بسبب ضیق دائره او حصول صورت آن شان کلی درین
موطن گنجایش ندارد پس قول بآنکه بر طبق تنزل عملی بشان
کلی تنزلی عینی مطابق آن بشان جامع ضرور قیاس مع الفارق
است و ناشی از عدم فرق بین الذهن و الخارج و احکامها حالا
بعد تطویل کلام تنقیح یافت که وجود منبسط کلی محقول
است نه موجود عینی خواه نسبت ذات بحث باوی نسبت نوع
با افراد دارند خواه نسبت لا بشرط یا بشرط لا و بشرط شی و اعتباری
است اما اعتباری که تاصل در احکام دارد

(۱) ف در جزئیات نیز (۲) ف می مانند (۳) ف جاهله ابدانش

(۴) ف در پیش (۵) ف اعتبارات (۶) ندارد درک نیست

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود می گویند: وجود منبسط
 علی الیهیات که متعین است بحسب هر ماهیت یعنی وجودیکه
 بانضمام آن بهاهیات مترقب می شود بر اشیا آثار مختصه آنها
 موجود است فی الخارج والا لازم می آید که موجود نشود هیچ
 شی از ممکنات زیرا که اگر وجود منبسط محدود فی الخارج باشد
 حاصل نخواهد شد بضم او با ماهیت و صفی که پیش از انضمام
 نبود زیرا که وجود محدود چون ماهیت است در احتیاج
 به وجودیکه موجود ما به التحقیق فی الخارج باشد زیرا که انضمام
 محدود به محدود زیاده نمی کند مگر افتقار و اگر بدصول صفت
 افتقار وجود ماهیت صحیح باشد می بایست که پیش از
 انضمام نیز موجود باشد که افتقار ذاتی در آن وقت هم متحقق
 است و لازم باطل است بالضرورة پس لا بد است که وجود مفاض
 بر ماهیات موجود فی الخارج باشد به وجودیکه عین اوست دفعا
 للتسلسل و این وجود مفاض همان نور مضاف است در قول حق
 سبحانه الله نور السموات و الارض و در حدیث صحیح البخاری
 اللهم لك الحمد اذ انت قیوم السموات و الارض و من فیهن و لك
 الحمد اذ انت نور السموات و الارض و من فیهن

هرگاه حصه مخصوص بکلی است پس مادام که وجود مفاض
 کلی نباشد او را حصص نخواهند بود که حصه عبارت از کلی مع
 التقیدات و چون کلی را وجود عینی نیست پس از همین قول
 شیخ کردی ثابت شد که وجود مفاض^۱ موجود خارجی نیست پس
 حصص مضمومه بهاهیات حصص وجود مفاض اند که نور مضاف^۲
 است نه مجرد عن الیهیات که غنی عن العالیهین است و این وجود
 مفاض محبر است بحکم در حدیث ابی رزین الحقیلی رضی الله عنه
 شیخ اکبر قدس سره در مقدمه فتوحات^۳ می گویند مسئله
 بدوالعما برزخی است بین الحق و الخلق در همین بحر متصف

(۱) وجود درف نیست (۲) ف موجود (۳) فتوحات مکیه جزء اول

می شود ممکن به عالم و قادر و جمیع اسماء الهیه که در دست
ما اند و متصف می گردد حق بتعجب و تبشیش و ضحک و فرح و
معیبه و اکثر نعمت کونیه پس حواله بحق ذها آنچه خاصه اوست تعالی
شانه و بگیر چیزه که ترا است پس او را ذول است و ما را محراج
و در باب سبع و سبعین و ماده می گوید حقیقت^۱ خیال
مطلق همان مسمی است بهما و کشاده است الله تعالی درین عما
صور کل ما سوا را از عالم مگر اینست که این عما خیال محقق است
و دروی ظاهر شده اند جمیع موجودات و همین عما است که
معبر است بظاهر حق در قول او تعالی هو اول و الآخر و الظاهر
و الباطن و انتشاء این عما از نفس الرحمن است پس جمیع موجودات
ظاهر شدند و درین عما بدن یا بید الهیه یابیدین مگر خود
عما که ظهور^۲ او بنفوس رحمان است خاصه و بود اصل این^۳ نفس
الاحب و حب را حرکتی است در محب و نفس هم حرکت شوقیه
است پس باین حب واقع شد تنفس و ظاهر شد نفس و عما شد
لهذا شارع بروی اسم عما واقع ساخته پس این^۴ عما حق مخلوق
به است و حق از ان نام یافته که عما عین نفس است و نفس
مبطون است در متنفس هکذا یعقل و حقایق متبدل نهی شوند^۵
و حقیقت خیال را تبدیل است در هر حال و ظهور است در هر
صورت پس نیست در وجود محقق مگر الله و اما ماسوای او پس
همه در وجود خیالی است و چون ظاهر می شود حق درین وجود
خیالی ظاهر نهی شود مگر بحسب حقیقت آن وجود خیالی نه
بذات خود وجود حقیقی دارد لهذا در حدیث صحیح آمده تحول
در صور در تجلی او در بندگان خود را پس هرچه ماسوای حق
است در مقام استحال است و نیست هیچ شی از ماسوای حق^۶ در
حالت واحده بلکه متبدل می شود از صورتی بصورتی دایها ابداء و
نیست خیال مگر همین و این عین محمولیت خیال است الخ
انتهی کلام الکوردی

(۱) فتوحات مکیه الجزء الشانی صفحه ۳۱۰ تا ۳۱۳ (۲) ف فرمود او

(۳) ف نفس حب (۴) ف این عما مخلوق به است (۵) نفس در

نیست (۶) ح تبدیل (۷) در ف نیست (۸) ف دایها و ابداء

حسن اعتقاد فقیر مقتضی آن است که شیخ ابراهیم کردی از قول به وجودیت خارجی و وجود منبسط اراده آن می کند که وجود مفاض معنی مصدری و معقول ثانوی نیست نه آنکه اراده و اثبات وجود عینی بوجود منبسط بطریق ابدام است

و قرینه قوییه بر این اراده او آن است که وی استدلال می کند باینکه ضم معدوم به معدوم زیاده نمی کند مگر افتقار و شک نیست که معدومیه وجود منبسط اگر هست باین معنی است که مولوی جامی فرموده فیض همان ذات مفیض است اما ماخوذ بصفات انبساط پس ذات ماخوذ بصفات اعتباری است و فی حد ذاتها از امور حقیقی پس موجودیه او من حیث الذات او است و معدومیت او من حیث الوجود به نسبت الانبساط و این معدومیت موجب مزید^۱ افتقار نیست زیرا که موجود حقیقی یعنی وجود ماخوذ^۲ بصفات انبساط ایجاد می است که عین وجود بدت است پس معلوم شد که مراد بمعدوم درین دلیل وجود مصدری است که از امور اعتباریه محضه و محمولات ثانویه صریحه است و بلا شبهه که انضمام این معدوم بهاهیت معدومه به استناد بهبدام^۳ انتزاع موجب مزید فقر و فاقه است

و دلیل دیگر بر اراده شیخ کردی آن است که گفته که این وجود مفاض همان نور مضاف است در کریهه الله نور السموات و الارض پس از حمل نور برالله مستنبط گشت که وجود مفاض موجود خارجی است بحیث عینیت او باوجود بدت نه آنکه او را بالاستقلال عینی است موجود

و دلیل دیگر بر همان اراده آن است که قول شیخ اکبر را با استشهاد آورده که می فرماید حقیقت خیال مطلق عما است پس خیال را وجود عینی ثابت کردن خیال است مگر بر همان اراده که خود شیخ فرموده و اذا ظهر الحق فییه و شیخ خود تصریح

کرده و هذا هو عين محقولية الخيال پس معلوم شد که وجود
منبسط را خیال مطلق گفتن بهمان معنی است که مولوی جامی
فرموده

حالا بعضی نصوص شیخ ابراهیم کردی برین مدعا ذکر
کرده می شود تا مجال اشتباه نهد - در همین رساله می گوید و
اذا بطل هذه الاحتمالات كلها فلم يبق في الامكان الا ان يكون هذا
الوجود الهافض من تجلي الوجود المطلق و ذلك با شراق نوره
على الماهيات فاذا اقترن بها في انبساط عليها^۱ تمعين بتعينات
مختلفة بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الذاتية الخبير الهجولة
مع وحدة النور المضاف المنبسط عليها في حد ذاته و قد تبين^۲
ان الواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهيات فما هو^۳
مقترن بها مستعين بذاته المجرد عن الماهية و لكنه ليس غير^۴
من كل وجه ايضا لانه من انبساط نور تجليته فصح ان يقال عينه
من وجه فهو لاهو هو ولاهو غير

و در همین رساله می گوید قال فی مشكوة الادوار كل ما في
الوجود فنسبته الى الله تعالى في ظاهر المثل كنسبة النور الى
الشمس و نسبت وجود منبسط باوجود بدت بعينه نسبت نور
منبسط است. با آفتاب

فرع اینجا سوالی باقی ماند که کلی معقول مبداء احکام و
آثار نتواند شد که به وجود اصلی ترتب احکام و آثار صورت نمی
بندد و جوابش آن است که مبداء ترتب احکام و آثار وجود
حقیقی است جل شانہ اما بتوسط این وجود منبسط شیخ اکبر
در فص آدمی می فرماید

(۱) ف من (۲) این عبارت در نسخه ح چنین است و قد تبين
ان الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهيات فما هو مقترن بها
متعين بحسبها لا بذاته فلا يكون عين الواجب المتعين بذاته
المجرد عن الماهية الخ (۳) ح ان الوجود الخ (۴) ف مستعين
بحسبها لا بذاته فلا يكون عين الواجب المتعين بذاته المجرد
عن الماهيات الخ

بدانکه امور کلیه یعنی حقایق که لازم موجودات خارجی است چون حیات و علم و ارادت و قدرت و غیر آن از چیزها^۱ است که امور عقلیه اند که اینها را در خارج ذاتی نیست و هر چند که در خارج اینها را ذاتی نیست اما اینها موجود اند در عقل به شکی پس این امور عقلیه از معانی مجرد است که آن را باطن و غیب می خوانند و این امور را حکم و اثر است در هر چیز^۲ که آن را وجود عینی خارجی است چنانکه حیوة را اثر است در هر حی و علم را در هر عالمی و قدرت را در هر قادری بلکه این امور کلیه عین موجودات خارجی است در خارج بحسب ما صدق اگر چه غیر آن است در عقل یعنی بحسب مفهوم پس این امور کلیه امور ظاهر اند از حیث عینیت به موجودات عینی و باطن اند از حیثیتی که محقول اند پس هر موجود عینی خارجی مستند است باین امور کلیه و ممکن نیست وجود این امور کلیه در خارج مگر در ضمن موجودات خارجی و این ظهور و تحین در خارج بتبعیت موجودات خارجی منافی محمولیت و کلیت آن امور نیست فی نفس الامر و این موجودات خارجی را نیز اثر است و حکم درین امور کلیه محموله یعنی احکام لاحق امور کلیه می شود بتبعیت امور خارجی چنانکه حیوة و علم و قدرت و اراده و امثال آن - هرگاه صفت قدیم باشد قدیم می گوئیم و چون صفت حادث باشد حادث حالا^۳ هر یک ازین امور حقیقیه^۴ واحده است که باعتبار ذاتی که قایم باوست متصف می گردد بقدم و حدوث و تناهی و عدم آن و انقسام و تجزی و انفصال و اتصال و سایر اوصاف^۵ جسمانیات و بحسب نفس حقیقت خود قابل^۶ این اوصاف نیست و از معانی مجرد است که آن را عالم غیب و باطن خوانند

(۱) ف چنانچه (۲) ف ح خارجی (۳) ف حقیقت واحده (۴) ف

این ترجمه کلام شیخ مفتاح محرف^۱ت حقایق کلیه است
 بلکه مفتاح تمام محارف است و ازینجا استنباط کنند که کلیت
 و محمولیت وجود منبسط و سایر امور کلیه از صفات و اعتبارات
 ذات الهیه منافی و مخالف تمایز موجودات و وجودات و تغایر
 احکام و تباین آثار و تفاوت احوال نیست بلکه ببصاحت حسیه
 و عقلیه می دانیم که تفاوت احکام و آثار منحصر بر امور محموله
 است چه زید عالم اشرف^۲ است از ذات خود من حیث الجهل
 و بدستور سیادت و شرافت و رذالت و دناقت و علم و جهل
 و عجز و قدرت و غنا و افلاس و صحت و سقم همه از امور محموله
 اند و در خارج غیر از ذات موجودات نیست و مناط اختلاف
 احکام و آثار از ثواب و عذاب و شرف و خست همه بران امور
 محموله است ازینجا است که شیخ کبیر تصریح فرموده مطلق
 الظهور للوجود^۳ التمهیز للمعلم

فرع شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی^۴ قدس سره در وجه
 می فرماید که عالم (ذات) و راه وجود و عدم است و محیط است
 بهوجود و عدم و شک نیست که این وجود هستی حقیقی ذی
 خواهد والا چگونه گیرید که و رای آن است و آنکه منح می فرماید
 از اطلاق وجود مطابق بر حق و تکفیر می کند وجودیه را محمول
 بر آن است که او از وجود مطلق وجود عام می خواهد که وجود
 فیضی و ظلی و ماده ممکنات است نه هستی حقیقی که وجود
 است لا بشرطی بدلیل آنکه می فرماید که وجود مطابق فعل
 حق است و شک نیست وجود بهی^۵ یعنی فعل که جهیح حقایق
 مجردة بسیطه است چنانچه ذکر رفت و از کتب شیخ صدرالدین

(۱) ف استناد (۲) ف اشرف (۳) ف للوجود و التمهیز (۴) شیخ

ابوالکارم احمد بن محمد البیادانی السمنانی بجمهر هفتاد و
 هفت سال در شب جمعه بیست و دوم رجب سنه هفتصد و سی
 و ششم برحمت حق پیوست (دفحات الانس صفحه ۳۹۲) (۵) ف

نقل کرده شد عین ذات مدخض نیست بلکه فیض ذات است
که تجلی وجودی و نفس الرحمان می خوانند و الا جمیع مشایخ و
محققان در مرتبه ذات مقدس و آنکه ادراک را بذات حق راه
نیست متفق اند

بیان بودن مناقشه لفظی میان شیخ اکبر و شیخ

سهنانی رحمه الله و اگر کسی در سخنان شیخ محی الدین و شیخ
صدر الدین و شیخ رکن الدین علام الدوله سهنانی قدس الله سرهم قائل
گردد بتفصیص در کتب شیخ صدر الدین که در بحر شیخ محی الدین
و مبین حقایق کلام اوست بیقین بدانند که میان شیخ محی الدین
و شیخ علام الدوله سهنانی قدس الله روحه^۲ بلکه میان هیچ یک
از کمال عارفان درین مسئله خلاف حقیقی نیست و مناقشه لفظی
و اصطلاحی است - شجر

عبارت ناشستی و حسنک واحد

و کل الی ذاک الجمال یشیر

شیخ محی الدین در فتوحات فرموده ان الوجود هو الحق
المنعوت بکل نعمت - شیخ علام الدوله سهنانی در حاشیه نوشته
ان الوجود الحق هو الحق تعالی لا الوجود المطلق و الهقید کها ذکر
و ظاهرا آن است که مراد شیخ محی الدین نیز همین است
که وجود حق حقیقی اوست یعنی وجود بحدت نه وجود عام
بدلیل آنچه از انشاء الدوایر و فصوص نقل کرده شد - پس اعتراض
وارد نباشد و اگر حمل بر وجود عام کنیم هو الحق المنعوت بکل
نعمت نیز راست باشد بران وجه که از انشاء الدوایر نقل کرده
شد در مرتبه ثالث که وجود عام است و هو الحق المخلوق به
و موید وجه ثانیهست تمهیم منعوت بکل نعمت چرا که ذات حق
منعوت بکل نعمت نیست و از بعضی نعمت ممکنات و محدثات
منزه است باتفاق و وجود عام که در قدیم قدیم است و در حادث
حادث و در نعمت تابع موصوف است منعوت بکل نعمت است
چنانچه در تحت امور عامه گذشت و ذات نیز که منعوت^۳ است

بمعنوت کمال از جهت وجود عام است والا مرتبه اطلاق صرف
موسوم به هیچ اسم و معنوت به هیچ نعت نیست الا معنوت
سلبیه که تمزییه صرف است تدبیر تفهیم

و در موضح دیگر از فتوحات فرموده و فی نفس الامر
لیس الا الوجود الحق - شیخ در حاشیه نوشته بلی و لیکن ظهر
من فیض وجوده^۱ بوجود مظاهرها فللفیض وجود مطلق و للمظاهر وجود
مقید و للمفیض وجود حق و در موضح دیگر در متن فرموده ان
الحق هو الوجود لیس الا در حاشیه نوشته هو الوجود الحق و لفعاله
وجود مطلق و لاثره وجود مقید و در موضعی دیگر در متن فرموده
بعد از تحقیق وجود مستفاد و عدمیه ماهیات که و لقد نهبتک
علی امر عظیم ان تنبیهت له و عقلته فهو عین کل شی فی الظهور
ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء
اشیاء شیخ در حاشیه نوشته بلی اصبت فکن ثابتا علی هذا القول
و این حواشی بر فتوحات بخط شیخ قدس سره حالا حاضر
است در صوفیه^۲ باد در هفتاد سالگی نوشته چنانکه در آخر کتاب
بخط شیخ مشیت است و تأمل درین حواشی مفید رفع اعتقاد خلاف
است در اصل توحید میان شیخ محی الدین و شیخ علام الدوله
قدس سرهما و اگر آنچه شیخ علام الدوله در باب توحید صوفیه
بدان تحریر و تصریح کرده در رسائل و کتب خود ایراد افتد این
مختصر باطناب انجامد و بواسطه آنکه طور توحید خواص وراء طور
عقل مجرد است و تعبیر از آن مشکل است اختلاف در عبارات واقع
است و امثال این اختلاف نهادی در ظاهر کلام الله و کلمات انبیاء
و اولیاء صلوات الله علیهم اجمعین واقع است و هر کسی سند خود از آن
می یابد

شیخ عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین از توحید خواص

چنین تعبیر فرموده

اما توحید ثالث توحیدی است که اختصاص بخشیده است
 آن را الله سبحانه برای نفس خود و مستدق این توحید است
 بقدر عظیم خود و ظاهر شده است ازین توحید لایحه بر
 اسرار طایفه از برگزیدگان او و بر زبان ساخت ایشان را از
 نعت او و توحیدیکه بر الاسنغ مبشرین اشارت باین جاری است
 یعنی اسقاط حدوث و اثبات قدم پس این اشارت در توحید
 علتی است که صدیق نهی شود توحید مگر باسقاط آن - پس
 باطل است هر اشاره که جاری است بر الاسنغ علماء این طریق اگرچه
 ملاحظ کرده باشند بحبارات مزخرفه و تفصیل کرده باشند آن
 را بفصول مهیوه زیرا که آن توحیدی است که عبارت او را زیاده
 می کنند خفا و صفت ذفور و بسط صحوبت و باین توحید
 چثم بسته اند اهل ریاضات و ارباب احوال و همین توحید قصد
 کرده اند اهل تعظیم و اهل جمع و بر همین توحید هجوم کرده اند
 اشارات و محمدا هیچ زبانه بآن ذائق نگشته و عبارت مشیر نشده
 که توحید و رای عبارات و اشارات است

ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحدة جاحد
 توحید ایا توحید و نعت من ینسب لاجد

انتهی مترجما -

فرع - ازین تحقیقات معلوم نهایند بطلان قول بعضی جهلاء
 زنادقه که میگویند که موجود مطلق را که منسبت است بهقام
 احدیت ذاتیه و مقام عزت و ثنا و غیب دویته و غیب الخیوب
 بدون مظاهر و تحینات و تحقق و وجود بالفعل نیست بلکه وجود
 بالقوه است و هرچه هست همین عالم صورت است و قوی و

(۱) در نسخه ف این اشعار چنین است

ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحدة جاحد
 توحید من ینطق عن نعت عاریة ابطالها الواحد
 توحید ایا توحید و نعت من ینسب لاجد

روحانیات آن که ملک و ملکوت می خوانند و ذات عبارت از
 همی^۱س مجموع است و انسان کامل جامع کمالات وجود است و
 بدون او کمال وجود بالفعل نیست

رد خواجه محمد حسینی گیسو دراز و کفری ازین شنیع
 تر در هیچ دین و ملت کسی نگفته باشد طرفه تر آنکه خواجه
 محمد حسینی گیسو دراز همی^۲س امر را از کلام شیخ اکبر فهمیده
 قایل بتکفیر چنیس شیخ اکبر گشته زبان درازی بسیار چون
 گیسوی دراز خود فرموده و حال آنکه شیخ اکبر از نسبت
 این امر شنیع مبرا و کلام او از چنیس محنی قبیح مبرا است
 رضی الله عنهما

و شیخ رکن الدین علاء الدوله^۳ قدس الله روحه که تکفیر
 وجودیه کرده و از انجا طعن ببعض اکابر منتقل شده اولاً سبب
 آن بود که درویش مکتوبی بدو نوشته که کمال الدین عبدالرزاق
 کاشی سخنها عجب می گوید و می گوید که شیخ^۴ او غیر عالم
 چیز دیگری را اثبات می کند بالوهیت و الله اعلم که ناقل
 غلط کرده است یا خود او کفری بدین رسوائی گفته است -

در هر تقدیر اگر مراد آن باشد که وحده حقیقی که آن را
 وجود بحدت خوانند که کان الله ولهم یکن محه شی و کنت کنز
 مخفیا نشان آن است تحقیق و وجود آن نسبت کثرة و مظاهر است
 و او را بدون اینها تحقق و صلاحیت مبدائییه و تائثر و افاضه نیست
 هر چند قایل باشد بعدم مظاهر و تعیینات برسبیل تجدد و تبدل
 لازم آید که مبدء اول و نور الانوار و موثر و مفیض حقیقی کثرت
 و تعین و مظهر باشد و کسی را که اندک تمیزی باشد بمبدأ عقل
 حکم کند ببطلان و فساد این و اگر در آنچه اکابر^۷ مدققان نقل کرده
 شد تامل کنی بییقین معلوم شود که نسبت این سخن بصوفیه بهتان
 صریح و افک عظیم است و هیچ عاقل این اعتقاد^۸ بحضرت احدیت نکند

(۱) همی^۱س درف نیست (۲) ح شده (۳) ف علاء الدوله سمنانی قدس الله
 سره و روحه (۴) ف ح تو (۵) ف می آید (۶) ف این او را گر
 (۷) ف در آنچه اکابر (۸) ف ح اعتقاد فاسد

و این اعتقاد غلط شاید که از آن ناشی شده باشد که ایماناً^۱
 شیخ محی الدین و شیخ صدر الدین و غیر ایشان وجود را بر مرتبه^۱
 ظهور و تعیین اطلاق کنند و وراى آن را وجود دخوازند. چنانچه شیخ
 در تدبیرات الهیه می گوید کل ما دخل فی الوجود فهو متناه و شیخ
 صدر الدین در تفسیر فائقه می گوید اذا الحینى الکلی الخارج عن دائرة
 الوجود و الجعل و در مفتاح الغیب می گوید و الوجود تجلی من
 تجلیات غیب الهویه و حال معین کما فی الاحوال الذاتیه

و شیخ علام الدوله در رساله سائر الدوائر می گوید که لان
 فوقها یعنی فوق الطبیعه عالم العدم الهدض و ظلمة العدم محیط
 بنور الوجود المحدث و فیها ای فی الظلمات یوجد عین الحیوة
 و این اشارت است بآنکه در مدارج^۳ المعارج فرموده و اعلم ان فوق عالم
 الحیوة عالم الوجود و فوق^۴ عالم الوجود عالم الملک الودود ولا نهاییه
 لعالیه^۵ پس وراى این وجود را عدم گوید در مقابله وجود کونی
 ظلی و این بر حقیقت نباشد یا وجود را از وجدان گیرند پس
 وجود آن را گویند که بوجهی از وجود قابل ادراک و شهود
 باشد و الله اعلم

و اگر مراد آن باشد که وجود مطلق و وحده حقیقی غیب
 مطلق است و ادراک را باو راه نیست مگر از ظهور آثار و افعال
 و مظاهر و کثرات و بدون تعیین و ظهور وجود کونی ممکن
 نیست و آنچه وراى این ظهور و آثار باشد آن را وجود مدق^۶
 دخوازند و وجود بالقوه گویند و مراد وجود علی باشد بمعنی
 راست باشد و لیکن در تسمیه غلط^۷ کرده باشد زیرا که وجود
 حقیقی بالفعل آن وجود است که ازلا و ابدا متحقق است و تغیر
 و تبدیل را بحقیقه از راه نیست و دلیل بر تحقق او ظهور آثار

(۱) ح در (۲) ف سایر و وارد (۳) ف ح مدارج (۴) ف الفوق (۵) ف
 بعالیه (۶) ف حقیقی (۷) غلط درف نیست

است چنانچه ^۱ عدم مطلق مبدأ آثار ذمی تواند بود و آثار
 نیز بخود موجود ذمی تواند شد و بواسطه عدم ظهور او بر
 غیر بدون تعیین کثرت او را بود به نبود نتواند و تعیین
 و کثرت را نبود به بود برای تفهیم در کمال ذاتی وجودی او
 پیش از اعتبار ظهور و تعیین هیچ قصور نیست و ظهور جهت
 تکمیل است که آنرا کمال جلاً و استجلاً خوانند

در نصوص فرماید کماله بنفسه و وجوده بالفعل لا بالقوة
 و بالوجوب لا بالامکان و بدون اعتبار تعیین و کثرت و مظهر
 ظاهر است بر ذات خود و کنز مخفی از اغیار است و بعد از
 ظهور کثرت بر غیر ظاهر شود که فاحشیت آن اعرف فخلقت
 الخلق و خود را در مظاهر و به ظاهر مشاهده کند طورا بعد طور
 و این مشاهده بحقل کل باشد و بنفس کل و بانسان کامل و بدیده
 هر مشاهده و عارف و جاهل نیز و این تفاضل مشاهده ذاتی کلی
 عینی است نه حدوث تغییری اما سخن متصوفه ناظر بآن است
 که وجود بحدت که وحدت حقیقی است چون ظاهر بشود بسبب
 تعیین و کثرت عین وجود مقید و کثرت است و باطن عین
 ظاهر است و لیکن این عینیت من کل الوجود نیست زیرا که
 این تعیین متناهی و مقید است پس چگونگی مطلقاً عین مطلق
 نامتناهی باشد و آنچه درین فصل گذشت معنی از ایراد امثال
 این شبهات نیست اگر بدیده انصاف قائل کنی و از تعصب و
 تقلید فاسد مجتنب باشی و نظر بمنقول کنی نه بنقل ضرب
 حامل فقه الی من هو افقه ورب حامل فقه غیر فقیه و السلام علی من
 اتبع الهدی

اصل ذم - در جزئیة حقیقة وجود

حقیقت وجود نزد متکلمین بدانکه حقیقت وجود نزد
 متکلمین زاید بر ذات واجب و ممکن است پس بقول ایشان وجود

(۱) ح ذمی تواند شد (۲) ف مجرد (۳) ف به بود برده برای (۴) ف

حقیقت (۵) ف بالواجب (۶) ف پس وجود بقول ایشان

مفهوم نیست کلی مشترک بین الاشیاء با اشتراک المعنوی و نزد شیخ
 الاشاعره ابوالحسن الاشعری و ابوالحسن البصری از محتزله وجود
 هرشی عین اوست - پس وجودات جزئیة متعدده غیر متناهیة
 مختلفة الحقایق باختلاف الاشیاء پیدا آمدند برین تقدیر وجود
 ازین وجودات جزئی است و اشتراک لفظ وجود درین وجودات
 مختلفه اشتراک لفظی است نه معنوی

حقیقت وجود نزد حکما و نزد حکماء چون وجود واجب
 عین ذات واجب است و در ممکن زاید بر ذات او ضرورتا قایل
 می شود. بآنکه وجود حقیقت کلیه است که افراد بسیار دارد
 مگر یک فرد از آن بنوعی است که عارض ماهیت^۱ میباشد بلکه
 خود بذات خود به عروض بهاهیت مصداق وجود باشد و آن
 فرد کذاتی و مجرد واجبی است و باقی افرادش عوارض ماهیات^۲
 ممکنه پس وجود برین تقدیر هم کلی مشکک خواهد بود و
 وجود واجبی جزئی حقیقی مندرج در تحت وجود کلی و تفصیل
 این مذاهب ثلاثه از کتب کلامیه باید جست

حقیقت وجود نزد صوفیه اما مذهب متصوفه پس
 منشعب است بدو شعبه اکثری بآن^۴ رفته اند که نه کلی است
 و نه جزئی نه عام و نه خاص و متأخرین محققین بتدقیق رسانیده
 اند که حقیقت وجود من حیث هی جزئی حقیقی است - عارف
 جامی در شرح رباعیات می فرماید - رباعی

هستی که حقیقت حق آمد الحق

نه آنکه بحق بود مضاف و ملحق

قومی بتعینش مقید دارند

قومی دگر از قید تعین مطلق

قایلین باتحاد دو فرقه اند قایلان با اتحاد وجود واجب

تعالی با حقیقتش دو فرقه اند

(۱) ماهیت درف نیست (۲) خود درف نیست (۳) ف ممکن

(۴) ف بران (۵) که درف نیست (۶) است درف نیست (۷) ف

و محققین متأخرین (۸) من درف نیست

فرقه اول فرقه اول ارباب فکر و نظر چون حکماء ایشان می گویند نشاید که واجب الوجود کلی باشد یعنی نشاید که او را کلیت و عموم عارض تواند بود زیرا که وجود کلی در خارج به تعیین صورت نه بندد پس لازم آید که واجب الوجود مرکب باشد از آن امرکلی و تعیین و ترکیب واجب محال است - چنانکه مشهور است بلکه واجب باید که فی حد ذاته متعین باشد یعنی تعیین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تا به هیچ وجه درو ترکیب و تعدد صورت نه بندد و همچنین موجودیت اشیا عبارت از آن باشد که ایشان را با حضرت وجود تعلقی خاص و نسبتی معین هست و از آن حضرت بر ایشان پرتو است نه آنکه وجود بر ایشان را عارض است یا درایشان حاصل برین تقدیر موجود مفهومی باشد کلی محمول بر امور متکثره و وجود جزئی حقیقی مهتمم الاشتراک بین اکثرین است^۱

سوال اگر کسی گوید که متبادر ذهن از لفظ وجود مفهومی است مشترک میان چیزهای بسیار پس چون جزئی حقیقی باشد جواب گوئیم که سخن در حقیقت وجود است نه در آنچه متبادر می شود از لفظ وجود پس می شاید که حقیقت وجود جزئی حقیقی باشد و مفهومی کلی متبادر از لفظ وجود عرض عام نسبت بآن حقیقت چون مفهومی واجب قیاس با حقیقتش

فرقه دوم فرقه دوم صوفیه قائلین بوحده وجود اند می گویند که ورائی طور عقل طوری است که در آن طور بطریق مکاشفه و مجاهده چیزه چند منکشف می گردد که عقل از ادراک آن عاجز است هم چنانکه حواس از ادراک معقولات که مدرکات^۲ عقل است عاجز اند و در آن طور مدقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی نه خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیود تا حدیکه

از قیید اطلاق نیز محرا است بران قیاس که ارباب علوم
عقلیه در کلی طبیعی گفته اند و آن حقیقت در همه اشیا
که موصوف اند بوجود تجلی و ظهور کرده است بآن معنی
که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست اگر حقیقت وجود
یکلی خالی بودی اصلا بوجود موصوف نگشتی انتهی

وجود نه کلی است و نه جزئی و قیصری رحمة الله
علیه نیز در مقدمه شرح فصوص می نویسد که وجود نه کلی
است و نه جزئی - پس اینجا دو امر اند

یکی نفی کلیت وجود که دو منشأ مدقق دارد

دوم نفی جزئیتش که دو منشأ متخیل دارد - اما نفی
کلیت پس منشأ اولش نظر بدقیقت وجود است و منشأ ثانی
نظر بحینیت وجود با واجب

تقریر منشأ اول آنکه وجود محض تحصیل و فعلیت است
زیرا که وجود مابعد^۳ التحقيق جمیع اشیا است - پس اولی باشد
بتحقق و تفصیل - این مقدمه در فصل سوالب ارجع می آید و
کلی اعم ازینکه طبیعی باشد یا عقلی وجود بالفعل ندارد اگر
جنس است و اگر نوع به افراد خود تحصیل ندارد و طبیعت
وجود منافی عدم تحصیل است

برهان آخر وجود نتواند که کلی باشد ضرورتا وی را
افراد ذهنیه یا خارجیه^۴ خواهند بود - پس این افراد یا همه
ممتنع^۵ بالذات اند یا ممکنه بالذات قاطبه^۶ که بقضای وجود خارجی
نیامده و این هر دو شق باطل است ببداهه زیرا که وجود
واجبی نه ممتنع بالذات است نه ممکن بالذات و نزد کسیکه
قایل است بکلیت وجود افراد موجوده او را متحقق اند یا یک
فرد از وی واجب بالذات موجود فی الخارج و باقی افراد ممتنع

(۱) قلمی فصل اول صفحه ۲ (۲) نظر درف نیست (۳) ف مابعد التحقيق

(۴) ف خواهد بود (۵) ف ممتنع (۶) ف که قابلیه (۷) است درف

بالذات و این مذهب هر چند قریب بمذهب صوفیه موحده است اما فی حد ذاته باطل است زیرا که این مذهب متصور نیست مگر وقتی که ذات وجود مقتضی تعیین وجوبی باشد و این موجب انحصار است در فرد واحد پس وی را افراد متعدده اصلا متصور نخواهند شد یا موجود در خارج افراد کشیده اند که همه واجب اند بالذات این هم صریح البطلان زیرا که مستلزم تعدد واجب است که بپراهمین عقلیه در کتب کلامیه بطلانش مدلل است یا همه ممکنات موجوده اند پس لازم می آید خلو وجود از وجوب ذاتی و سد باب صانع و قول به هریت یا بعض واجب است فقط و باقی ممکنات موجوده اند و این مذهب مساوی بین العلماء است و شک نیست که این مذهب دران صورت^۱ متصور است که ذات وجود مقتضی تعیین وجوبی نباشد و لهذا می گوئیم اختلاف افراد شی واحد بوجوب و امکان نیست مگر باختلاف عوارض پس وجوب هر فردی که ازین افراد واجب گشته بعوارض خواهد بود پس وجوب بالذات نهاد.

علاوه آنکه عارض از لوازم ذات نیست و لایحتملی اگر لازم ذات باشد پس هر جا که ذات باشد لازم نیز باشد و چون ذات وجود در ممکنات یافته شد و وجوب در اینجا نیست پس معلوم شد که این وجوب بسبب عارض است غیر لازم

سوال و جواب سوال لا نسلم^۲ که اختلاف افرادشی واحد نمی شود مگر بعوارض جایز است که مفهوم واحد محمول باشد بر حقایق مختلفه پس افراد او مختلفه خواهند بود بدقیقت خود بالذات نه بالعوارض

جواب این اختلاف حقایق افراد صحیح نمی شود مگر در آنجا که آن مفهوم واحد جنس یا عرض عام باشد پس وجود اگر جنس وجودات خاصه باشد ضرورتا وجود واجبی نیز مرکب از جنس و فصل خواهد بود و ترکیب^۳ واجب محال و نیز فصول

وجودات خاصه یا وجودات اند یا غیر آن - اگر غیر وجود
 اند بقاعده جنسیه وجود در تحصیل و فعلیت محتاج امر آخر
 خواهد بود و آن امر آخر محتاج بوجود که وجود ما به تحصیل
 و الفعلیه جهیم^۱ اشیاء است پس دور لازم و اگر وجودات اند
 لازم آید ترکیب هر دو وجود از وجودین^۲ و آن هم باطل و باز
 وجود ثانی نیز مرکب ازین وجود جنس و وجود آخر خواهد
 بود و هكذا و نیز در ضمن احتیاج وجود جنس بوجود ثانی
 احتیاج وجود جنس بوجود جنس لازم آید^۳ که احتیاج الی الکل
 مستلزم احتیاج الی اجزائه است و شک نیست که این احتیاج
 بطریق ترقیف است بدرجتهین - پس توقف شی^۴ علی نفسه لازم
 آمد و نیز جنس عرض عام باشد^۵ نسبت بفصل و متصور نیست
 که وجود عرض باشد مر وجودات را زیرا که مفهوم عرض و
 محروض درینجا متحد است و نیز اگر اینجا وجودی عرض و
 وجودی دیگر محروض باشد لازم می آید اجتماع وجودین
 اگر هر دو محقق باشند^۶ و الا احد الوجودین معدوم خواهد بود
 و هذا کله باطل بالدلائل العقلیه و اشتراک الوجود بین الوجودات
 اما کاشتیراک الجنس بین الانواع او کاشتیراک الفصل او النوع بین
 الاشخاص و کل من الشقوق باطل اما الاول فلانه یلزم ان یکون
 الفصل المقسم له مقوما لدقیقه فان الجنس لا یحتاج فی تقومه
 الی الفصل لانه خاصه للجنس کما ان الجنس عرض عام له جل
 فی ان یوجد و تحصیل بالفعل فانه کما لعملة المفیده لوجود الجنس
 لا لتقومه فلو کان حقیقه الجنس هو الوجود لکان فصله الذی یحصل
 وجوده یقوم ماهیه او ماهیه الوجود لا غیر

و اما الثانی فلانه لاشی فی عالم الواقع اعلم من الوجود
 حتی یکون ذلک الاعلم جنسا بالنسبه الیه

(۱) دو درف نیست (۲) ف وجود جنس آخر (۳) ف که الی احتیاج

(۴) ف الشی (۵) ف می باشد وحد نسبت (۶) ف متحقق (۷) ف و

و اما الثالث فلان الشخص لا يحتاج في كونه متصفا بالنوع الى الشخص بل في وجوده فلو كان الوجود هو النوع لكان احتياجه اليه احتياجا في اتصافه بالنوع هكذا قال الصدر الشيرازي في الاسفار الاربعه

برهان آخر - وجود بمعنى مابیه^۱ التحقق اگر کلی باشد لابد که هر فرد او مابیه^۱ التحقق باشد که صدق کلی بر افراد لازم پس افراد وجود کلا او بعضا نه مهتمخ^۲ توانند بود نه غیر موجود زیرا که معدوم مابیه^۲ التحقق موجود نتواند شد پس لابد که جمیع افراد وجود موجود باشند - پس اگر واجب اند تعدد واجب لازم و اگر جمیع ممکن اند لازم آید^۳ تقدم الشی علی نفسه زیرا که چون جمیع افراد وجود بحیث لایش^۳ عنها شی ممکن گشتند و ناچار انتهای ایجاد و تحقق بواجب باشد و واجب باید که موجود باشد پس یک فرد وجود واجبی که علت است در جمیع افراد وجود که محمولات وی اند مقدم باشد و چون وجود واجبی نیز فرد وجود است پس تقدم الشی علی نفسه لازم افتاد باقی ماند یک احتمال که یک فرد وجود واجب باشد و باقی ممکنات موجوده که مذهب مسلول است و بطلان این احتمال سابق مبین گشته

برهان آخر - کیف یكون الوجود کلیا و الکلی لا بدله من جزئیات و کیف یكون له جزئیات فانه ان ارید بالجزئی محروض شی من التعمینات و الصفات من غیر اعتبار شی من الحوارض محض فهو المطلق الواحد الواجب الذی عرض له هذه امور بحسب تعیناته اللاحقه لتدقیقه ذاتیه للموجودات او غیرها بحسب الظهور فی الهمایا و المظاهر بل هذه الصفات عارضة للماهیات بشرط و ان ارید بالجزئی شی من التعمینات و الصفات الحارضة من غیر اعتبار الوجود معها فلا نسلم انها جزئیات اذ لابد فی کون الشی جزئیا ل الامر من تضمنه لذلك الامر الذی هو کلیه و ان ارید المجموع من الوجود المحروض و

(۱) ف مابیه التحقق (۲) مادرف نیست (۳) ف لا یسد (۴) وجود

التعيينات و الصفات العارضة فلاشك ان التعيينات و الصفات امور عقلية لا يتحقق في الخارج اما التعيينات فظاهر و سيجئ و اما الصفات فلانها فرع التعيينات لانها فرع وجود الحمل و وجود الحمل عين التعيين و التعيين و ان كان بالحوارض فهي لا يكون قبل وجود الحمل و اذا كانت فرع التعيينات العقلية فهي اولى بكونها عقلية لا يقال هذا سفسطة¹ لانكار الصفات الحقيقية بالشهادة² لاشياء لاننا نقول المتحقق فيها هو الوجود مع اعتبار امر عقلي لا يتحقق من حيث هو في الخارج بل من حيث ظهور الوجودية و اذا كانت التعيينات و الصفات امور العقلية³ و الوجود امر خارجي فكل جزئي بفرض للوجود يكون مركبا من هذه المجموع الذي بخصه عقلي و بخصه خارجي فلا يتحقق المجموع المركب من العقلي و الخارجى لان تحقق الكل بتحقق جميع اجزائه فلا يتحقق بامتناع تحقق الجزئية في الخارج و ان اريد الوجود المحروض من حيث هو محروض لها باعتبار ظهوره في المظاهر فهو عين الواجب بحسب الذات غير بدسب هذه الصفات اللاحقة بظهور و ان قلنا الصفات عارضة للماهيات فلا كلام ولا يتعدد الوجود بدسبها و الامكان كل وجود مركبا من الوجود المطلق و من تلك الصفات فيجود كل فرد الى المجموع الذي ابطالنا هذا من اجله التأكيد للمهادي رحمة الله عليه

دليل اقوى بر نفى كلييت وجود آنكه قاعدة مسلمة صوفية و حكما است لاماهية للواجب الا الوجود پس معنى كلمة طيب لا اله الا الله لا اله الا الوجود خواهد بود اگر وجود كلي باشد و افراد كثيرة داشته باشد كلمة طيب افاده معنى توحيد نخواهد كرد كه كلي محتمل الصدق على الكثيرين است و بصحودت اين اشكال شيخ ولي الله و برخی از متأخران صوفيه قایل شدند كه هرچند وجود بدت نه كلي است نه جزئي - اما معنى الله كه تجلى اعظم است جزئي حقيقى موجود في الخارج است و گروهى قایل اند كه كلمة طيبة بهفهوم لغوى افاده معنى توحيد نهى كند بلكه بنقل شارح از معنى لغوى بهمعنى اصطلاحى مفيد معنى توحيد است و ازین جواب اكثر اسوله

(۱) ف سفة (۲) ف معدهق (۳) ف ح امرا عقلية (۴) الوجود درف

نیست (۵) ح متأخرین (۶) چند درف نیست (۷) جواب درف نیست

من حیث الاضافة بمعنى التوحييد و ارد می شوند اند فاع هو پذیرد
و متاخران محققان خود قایل اند که وجود بصحت جزئی حقیقی
است پس برایشان هیچ اعتراضی لازم نمی آید

اما دو منشا متخیل ذی جزئیت وجود پس یکی آن است
که در اسنخ مشهور است که جزئی آن را گویند که مندرج
تحت کلی باشد و باین اندراج اگر تحت وی افراد دیگر خواهند
بود آن را جزئی اضافی خواهند گفت و اگر شخصی واحد خواهد
بود پس آن را جزئی حقیقی خواهند خوانند و برین تقدیر نسبت
میان جزئی اضافی و جزئی حقیقی نسبت عموم و خصوص مطلق
خواهد بود پس اگر وجود واجب جزئی حقیقی باشد لازم می آید
ترکیب^۱ واجب از وجود که کلی است و تعیین و تشخیص که بآن
جزئی حقیقی گشته و ترکیب^۲ واجب محال است که وی تعالی
بسیط است ذهن و خارجا که برهن علییه فی الکتب الکلامیه
و ازینجا وجه^۳ آنکه وجود جزئی اضافی مندرج تحت الکلی الآخر
نیست دریافت کنند

دلایل جید بر ذی جزئیه اضافیه وجود و فقیه

علی^۴ مهتمی در اجلة التأیید شش دلیل^۵ جید بر ذی جزئیه
اضافیه وجود بیان کرده

منها الشاذی الواجب خاصا تحت العام فالعام اما ذاتی له
فیلزم ترکیب کل وجودحتی الواجب او خارج ولا یتصور خروج
الوجود عن الوجودات مع اتحاد المفهوم وما قیل ان النور عارض
لنور الشمس و البصر و العقل باطل بل ذاتی لها و خارج عن
الشمس و البصر و العقل فان صح کونه عارضا فلا یتحقق بدون
المعروض لکن المعروض لا یتحقق بدونها و الا فلا الوجود عن
الضافة التحقیق انتهى

(۱) ف ترکیب (۲) ف ترکیب محال (۳) آنکه در ف نیست

(۴) علی در ف نیست (۵) ف دلیل توحید

اما وجه تسمیای بودن این منشا آنکه جزئی حقیقی عبارت است از مایمنج تصویر و قیوم الشریکه بین کشیرین - پس تواند بود که این چنین امر مندرج تحت کلی باشد و تواند بود که حقیقی به آنکه مندرج تحت کلی باشد بلکه بسیط بود بنفس خود به تعیین زاید بر حقیقت مانع شرکت باشد پس درین صورت نسبت بین الجزئین نسبت عموم و خصوص من وجه خواهد بود که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع می خواهد ماده اجتماع چنانچه زید که جزئی حقیقی مندرج تحت انسان کلی است پس هم جزئی حقیقی است و هم جزئی اضافی و یک ماده افتراق انسان است مثلا که زید مندرج است تحت حیوان کلی پس جزئی اضافی خواهد بود و چون در ما تحت خود افراد کثیره دارد جزئی حقیقی نخواهد بود

ماده دوم افتراق چون تشخیص بهذهب (تحقیق و نقطه بر مذهب) کسیکه قایل بوجود جزئلا یتجزی است پس تشخیص و نقطه مندرج تحت کلی دیگر نیست و مانع اشتراک بین کشیرین است پس جزئی حقیقی است نه اضافی پس اگر وجود نیز جزئی حقیقی باشد به اندراج تحت کلی پس لازم نمی آید احتیاج او به تشخیص و نه ترکیب او از کلی و تعیین و نه اعتراضات دیگر که در کتب مذکور اند

و منشأ دوم آن است که چون وجود جزئی حقیقی باشد کثرت وجودات و موجودات که بیداهت حسی و عقلی ثابت است چگونگی صورت پذیرد و بر مذهب صوفیه ظهور او در اشخاص کثیره ممکن التصور نیست

جوابش آنکه

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات
تا که سخن از معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذرات
این کثرت و هی زشیون است و صفات

و کیفیت و همی بودن کثرت وجودات و تخصیصی بودن تکثر
وجودات در فصل آئنده که در بیان سوابق اربعه منعقد است
بتفصیل می آید ان شاء الله تعالی

و باعث دیگر بر این ذی جزئیت آن است که در عبارات
قوم باجمعهم اطلاق اطلاق بر وجود متعارف گشته و هر کجا واقع
شده که واجب وجود مطلق است و چون بظاهر در جزئیت و اطلاق
تناقضی و تباین بود لهذا قوم مقرر کرده اند که وجود ذی کلی^۲
است و ذی جزئی و بیشتر شکوک و شبهات که بر ارباب این علم
شریف وارد کرده اند منشاء آن همین اطلاق اطلاق است و حال
آنکه این مطلق آبی از تقطیع نیست که مقید باطلاق تواند شد
چنانچه از اسانید آنکه مذکور می شوند واضح و مبین خواهد شد
بدانکه اینجا متقابلات^۳ چند اند که خلط با دیگران هورت
این همه خدشات است اطلاق و در مقابل او تقطیع و ابهام در
مقابل آن تعیین و قوم در مقابل اش تخصیص و کلیت که
مقابل وی جزئیت است پس اگر مقابل یکی را با دیگری مقابل
کنند خلط مبحث خواهد بود و چون این مقدمه معلوم شد پس
باید دانست که اطلاق منافی نیست مگر با تقطیع ذی با تعیین و آنچه
منافی تعیین است ابهام است و تقطیع مستلزم تخصیص نیست
چه جائیکه تعیین زیراکه حیوان ماشی مقید است و اخص از^{۱۰}
حیوان مطلق نیست بحسب الصدق و اگر تسلیم کنیم که تقطیع
مستلزم تخصیص و تعیین است درین صورت هم تناقضی در^{۱۱}
اطلاق و تعیین خاص خواهد بود ذی مطلق تعیین پس ذات^{۱۲}
متعینه بذاتها و قتیقه اعتبار کرده شود باوی صفتی از صفات
او لابد است که آن ذات مطلق باشد به نسبت ملاحظه اومع^{۱۳}

(۱) ف کردند (۲) ف فن (۳) مقالات (۴) همه درف نیست

(۵) ف آن (۶) ف به (۷) ف تعیین (۸) ف تعیین (۹) است درف

نیست (۱۰) ف کند (۱۱) ه مخصص (۱۲) خاص درف نیست

(۱۳) ف ذات متعینه مطلق

صفتیه بصفتیه یا مع جمیع الصفات و آن ذات هم متعین و هم
مطلق خواهد بود معاً بلکه اطلاق و تعین مجتمع می شوند
در آن ذات که منحل می کردند بدقیقه^۱ کلیه و تعین زاید
بر ذات چنانکه^۲ هویت زید مثلاً پس حقیقتی که متعین بذاتها
است اولی است باین اجتماع اطلاق و تعین و غرض صوفیه
ازین اطلاق بیان احدیه ذات است که آن را در صناعت حکمت
مرتبه ذات می گویند مگر فرق این است که صوفیه اعتبار
ذهی کنند مرتبه ذات را مگر نسبت بذات حق سبحانه و تعالی
زیراکه ایشان بحث ذهی کنند مگر از ذات او سبحانه بلکه
هیچ ذاتی را غیر ازوی تعالی موجود ذهی بینند و حکما این
مرتبه ذات را نسبت به هر حقیقت اثبات می کنند که عهده
بحث مناسب ایشان است که آنها باحث اند از اعیان موجوده
و مذهب بتعدد ذات پس چنانکه^۳ ماهیت انسانیه بلکه هویت
زید در مرتبه خود نه موجود است نه معدوم و علی هذا
القیاس سایر عوارض ازاین مسلوب است همین قسم حقیقت وجود
و سلب وجود ازوی در هیچ مرتبه جایز نیست که انذکاک الشی
هن نفسه محال است

عوارض در اصطلاح صوفیه تعینات نامند

اما باقی عوارض که صوفیه آن را تعبیر بتعینات می کنند و
اعتبارات زائده بر ذات می گویند ازاین مرتبه مسلوب خواهد بود
و آنچه از تلبس صفات ناشی است احدیت ذات آن را ذاتی و این
اطلاق منافی نیست با تعین که ذات وجود فی نفس عین آن
تعین است - آری تعین و جزئیت در مرتبه ذات منتفی است
لیکن باین معنی که چون در مرتبه ذات غیر از ذات صرفه به
هیچ امر ملاحظ نیست پس صفت تعین و اعتبار جزئیت نیز
ملاحظ نخواهد گشت نه آنکه فی نفس الامر جزئی نیست زیراکه

(۱) ف تحقیقه (۲) ف چگونه (۳) ف اطلاق تعین (۴) ح و قد

غن (۵) ف آنچه که (۶) ف در هیچ زاید نیست (۷) ف ح نه

نسبت نفس الامر با مرتبه ذات چون نسبت دار است جدا
پس هر چه در بلده است لازم نیست که در دار هم باشد پس آن
ذات وجود متعین است فی نفس الامر و غیر متعین است من
حیث الابدیه و این سلب تعین و جزئیت^۱ نه بنابر آن است
که اطلاق منافی آن است بلکه از آن رو است که ملاک جزئیت^۲
بر علم احساسی است و او تعالی از علوم و ادراکات خلق متعالی
است زیرا که معنی جزئی آنکه نفس مفهوم او مانع شرکت باشد
و حقیقی^۳ که از مفهومیت بالا تر بود هر چند امتناع شرکت
موجود است اما جزئی اگر نگویند شاید بلکه اولی و انساب
آری جزئیت باین معنی که امتیاز از ما عدا بحسب الخارج است
در ذات وجود متحقق و جزئیت را معانی بسیار اند که بر
متتبع کتب منطق پوشیده نیست

در بودن تعین ذات الهی اختلاف است و معنی

حقیقی آن و ازین بیان ظاهر شد که احتیاج بتوجیهی که
صاحب تدفیه ذکر کرده که اتفاق صوفیه براینکه تعین ذات
او تعالی است اتفاق کل نیست بلکه اتفاق بعض است زیرا که
در بعض کتب صوفیه واقع گشته که ذات او تعالی وجود
مطلق است نه خاص و فی حد ذاته منزله است^۵ از قید و تعین
برابر است که آن تعین زاید بر ذات باشد یا عین ذات حتی از
قید اطلاق نیز منزله است و مخفی نیست که معنی این قول بعضی
آن است که او سبحانه در مرتبه ذات موصوف بتعین اصلا
نیست و این امر منافی نیست مراد اتفاق را که می گویند که
او سبحانه متعین است فی نفس بتعینی که عین ذات وی است

(۱) نه درف نیست (۲) ف ملایک را (۳) حقیقتی (۴) که درف

نیست (۵) "از قید و تعین نیز منزله است" درف نیست

سوال اگر گفته شود که در مرتبه ذات حمل ذات بردات خود البته صدیق است و تعیین در آن مرتبه عین ذات است پس منح از حمل تعیین بر ذات در آن مرتبه چگونه درست خواهد شد و آن مرتبه را لا تعیین چگونه گفته آید

جواب امتیاز اشی عا عداده امری است نسبتی و اعتباری و آنچه منشا و مبدا اوست در واجب عین اوست و تعیین برقیاس وجود است که گاه اطلاق وجود بر امر نسبتی می کنند و گاهی بر مبدا انتزاع او و حمل تعیین و وجود بمعنی اول بر واجب ظاهر البطلان است و اما بمعنی ثانی که عین ذات واجب است پس اطلاق آن بردات من حیث هی نسبت بلکه باعتبار آنکه مبدا معنی اول است و در مرتبه ذات صدق ذات است من حیث هی نه باعتبار امر خارج بلکه تحقیق آن است که در مرتبه ذات چنانچه حمل عوارض صدیق نیست حمل ذات نیز صدیق نخواهد بود زیرا که حمل ذات نیز باعتبار نحوی از تطایر اعتباری جایز نیست و چون حقیقت حق تعالی شانه مرکب از جنس و فصل و ماهیت کلیت مشترکه و تعیین زاید نیست پس آن حقیقت مقدسه بتمام حقیقت و بنفس جوهر ذات خود متصل و ممتاز است که ابهام را در وی گنجایش نیست زیرا که سبب ابهام تجادس و تماثل با غیر است و آن ذات مقدسه را غیری نیست پس اگر خواهی بگو که آن حقیقت حقه را اصلا تعیین نیست خواه زائد خواه عین و قائل باین قول نظر بر آن دارد که تعیین آن را می نامند که زاید نماید ابهام را از شی و امتیاز دهد او را از ماسوی و این مقتضی صحت ابهام است اگر چه بحسب بعض ملاحظات عقلیه بود و

-
- (۱) درف نیست (۲) و تعیین آن در مرتبه (۳) ف ایس (۴) ف گاه
 (۵) ف بر معنی (۶) ف نیست (۷) امر درف نیست
 (۸) ف ذات ذات (۹) ف به اعتبار (۱۰) ف پس بدقیقت (۱۱) ف
 گنجایش (۱۲) نظر درف نیست (۱۳) ف زایل (۱۴) را درف نیست

مستدعی وجود غیر است ولو بطر^۱ض العقل و چون ذات حق را نه ابهام است و نه غیر لا عینا^۲ و فرضا پس تعیین درانجا صادق نیاید و اگر خواهی بگو^۳ که تعیین او عین او است باین جهت که سلب ابهام حقیقت مقدسه مدعی از جهت ذات و قوام اوست پس اگر آن حقیقت مقدسه چون ماهیت زید می بود این سلب ابهام^۴ نمی شد مگر باعتبار امر زاید بر ذات و اراده نمی کنیم از تعیین مگر آنچه مصداق سلب ابهام باشد برابر است که صدق این سلب بوجود غیر باشد یا بانتفای آن و برابر است که بسبق ابهام^۵ یا به سبق آن^۶ و ازانجا است که شیخ اکبر رضی الله عنه در باب هفتاد و سیوم از فتوحات می فرماید الواحد الاحد اسم الذات من غیر اعتبار امر ما معها اذ وحدتها نفس ذاتها لا بتشخص و تعیین یمتاز به عن غیرها اذ لا غیرها

سوال و جواب سوال اگر گفته شود که کتب قیوم مشحون است بحمل^۷ او تعالی بر هر واحد از موجودات که تعبیر آن به همه اوست کرده می شود و این مقتضی آن است که حق سبحانه متعین نباشد بتعیین چون انسان مثلا تا هیچ شود حمل آن ذات بر هر متعین از متعینات

جواب گوئیم هر چند ماده این شبهه لزجه از محلات و مسهلات سابقه از بطن باطن بیماران مالیفولیا^۸ بر آمده باشد مع هذا بشنو که آن حقیقت متعینه است بذاتها بتعین اوسع تعینات که جمع تواند شد بتعینات و خصوصیات لا متناهی که زاید اند بر آن تعیین ذاتی و شمار کرده می شود آن حقیقت متعینه باهر خصوصیت حقیقت علیده و موجودی جداگانه پس آن حقیقت همان^۹ حقایق موجود است چون متلبس شود بخصوصیات

(۱) ف بالفرض (۲) ف ح لا اعتبارا ولا فرضا (۳) جهت درف

نیست (۴) ف بابهام (۵) ف ابهام باشد (۶) ف ازینجا (۷) ف بمحل

(۸) بر درف نیست (۹) "همان حقایق ... آن حقیقت" درف نیست

پس حمل آن حقیقت متعیننده بر حقایق خاصه چون حمل زید
است فی نفس بر زید کاتب و زید ضاحک بلکه چون حمل زاید
است بر صور حاصله از وی در اذهان جماعه نه چون حمل انسان است
بر افراد وی چنانکه شیخ ولی الله در مکتوب مدنی بآن قایل گشته
کننداشی از قصور تدبیر است

پس چنانکه زید متعین است فی نفس و جزئی حقیقی
است فی حد ذاتی و تمانعی نیست در تعین ذاتی زید و در
حمل او بر نفس خود مقید بخصوصیه کتابت و ضحک و نه
در حمل او بر صور ذهنیه که ظواهرات زید اند و آخر همین
قسم تعین حقیقت حق سبحانه مانع صحت حمل همه اوست
نیخواهد بود و سرور این مقدمه آنکه که حمل بر کشیرین نه
مطلق حمل مقتضی آن است که محمول در حد ذات خود مجرد
باید از هر تعینات لاحقه که احاد آن کشیرین اند نه از
تعین مطلق و حقیقت حق سبحانه نیز در احدیت ذات منزله
است از هرچه حاصل می شود او را در مرتبه واحدیت از
تعینات صفاتی و اسمائیه اگرچه متعین است فی حد ذاتها

و آنچه میرسد شریف علامه گفته است که حمل جزئی
اصلا صحیح نیست و مثل قول ایشان هذا زید ماول است بهی
زید و امثال آن زیرا که جزئی بسبب آنکه اصالتی در وجود
دارد قابل ارتباط بخیر خود نیست و اگر حمل کرده شود او را
بر نفس وی باعتبار ندوی از تغایر با نضمام صفات متکثره
متغایره ندوی درین صورت آن جزئی منقلب بکلی خواهد گشت
زیرا که ما یصدق علی کشیرین آمده انتهی علامه مترجما

جوابش آنکه علماء استدلال نموده اند بر اثبات هزاره
خیال بدکم هر شخص مرئی باین نوع هوای الهی الیوم
هو الهی مرئی امس

(۱) ف ح تمانع (۲) ف لایقه (۳) سید درف نیست (۴) ف غیر
(۵) ف مرئی (۶) ف شد (۷) ف الکشیرین (۸) مترجما درف نیست
(۹) ف احسن

و این جا اگر تاویل کنند که معمول مرئی است و آن مفهوم کلی است نه جزئی تاویل جاری نمی گردد زیرا که مقصود این جا حکم جاتعاد هویتین است نه حکم بهرئی بودن و نیز علماء گفته اند که نسبت درمیان جزئی و کلی یا تباین است یا عموم مطلق و این مقتضی آن است که صادق آید جزئی بر بعض افراد آن کلی پس محل جزئی بر بعض افراد کلی ازینجا مستنبط گشت^۲

و اما دلیل سید که جزئی قابل ارتباط بخیر نیست پس بدانکه اگر مراد بارتباط نسبت حملیه است پس معنی عدل قبول ارتباط آن خواهد بود که جزئی طرف نسبت حملیه نمی تواند شد پس می بایست^۵ که موضوع هم نشود و حال آنکه بر صحت موضوعیت جزئی اتفاق است و اگر مراد بارتباط خصوصیت طرف معمول است پس مصادره علی المطلوب گشت

جواب دیگر آنکه صدق بر قضیه مستلزم صدق عکس اوست پس صحت موضوعیت جزئی مستلزم صحت معمولیت او نیز خواهد بود و تخصیص بحث بادکار عکس مضمون است از جهت عدم تعلق عرض علمی است بادکار عکس قضایای دیگر نه ازین جهت که شخصیات غیر مستلزم عکس اند و آنچه از انقلاب جزئی بکلی نوشته غفلت است از قیدی که در مفهوم کلی معتبر است یعنی آنکه کلی ظل جزئیات خود است پس ظلیت لازم کلی است پس اصلی چگونه ظلی خواهد شد و معنی کلی ما یصدق علی اکثرین علی وجه الظلیه است نه مطلقا و چون تحقیق آن است که کلیت و جزئییت صفت علم است نه صفت معلوم پس ممکن شد که زید شخص را بعنوان تعقل ادراک کنند و کلی خوانند پس انقلاب جزئی بکلی

(۱) ف حکما (۲) ه منبسط (۳) ف عدم (۴) ف علیه واقع نمی

تواند شد (۵) که در ف نیست (۶) ف شخص بعنوان

مذهبها مهال نباشد و لهذا در ترجیح^۱ فعل^۲ دهام گفته اند که علم واجب بجزئیات من حیث الزکی و التعقل است لا علی سبیل التخیل و الجزئیة غایة ما فی الباب آن است که مذهب بر زید کاتب و زید ضاحک مثلا این زید مذهبوس نیست بلکه چون زید را ملحوظ بصفات اطلاق بالنسبة الی الصفات می کنیم فی الدقیقة صورة ذهنیه زید مذهبول بر مقیدات شد درین صورت ملاحظه جزئی بصفات کلیه شد نه انقلاب جزئی بکلی و چون صوفیه می فرمایند که وجود منبسط کلی اعم محقول است پس انقلاب ذهنی باین نوع نه محال است عند الحلما و نه مخالف بذهیب عرفا فتد بر

فی الجمله^۳ این حکم یعنی عدم صحت حمل جزئی مخالف است بسیاری از احکام علما را و کفایت می کند ما را که شیخین یعنی ابو علی سینا و ابو نصر فاریابی تصریح کرده اند بصحت حمل جزئی و کلی و نیز ازین قول متجاوز نیست و ما را خود^۴ این قدر بس است که همه اوست اگر حمل صدیح است پس منافی جزئیت مذهبول نیست و اگر حمل^۵ (صدیح) نیست پس وجه مناقشه با ما چیست

مدقق مدقق شیخ ابراهیم کردی رحمه الله علیه در اتحاد الزکی بشرح التذکرة المرسلة الی النبی صلی الله علیه و سلم می گوید براهین عقلیه نیره دلالت می کنند بر وجود وجود مطلق و وجوب او و برینکه آن وجود مطلق مشخص^۷ است زیرا که واجب الوجود است و واجب موجود است در خارج باتفاق و ضرورت و هرچه در خارج موجود است پس او مشخص^۸ است

و در بلغة المسیر الی توحید العلی الکبیر بعد ذل^۹ دو دلیل بر عینیت وجود واجب ذاقلا عن السید الشریف الجرجانی می

(۱) ف ح قول (۲) ف العقل (۳) ف ح و بالجمله (۴) خود در

نیست (۵) صدیح در ف و ح نیست (۶) ف علیه و آله و صدیه و سلم

(۷) ف شخص (۸) ف شخص (۹) دو در ف و ح نیست

گویند و قد ثبت بالبرهان ان الواجب^۱ موجود فهو لا يكون
 الاعيين الوجود الذي هو موجود بذاته^۱ لا باهر مغاير لذاته و لها
 وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته^۲ لا باهر زايد
 على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون
 الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته
 جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام و قائم بذاته منزّه
 عن كونه عارضا لتغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي
 المعبر عن التقيّد بتغيره و الانضمام اليه و على هذا لا يتصور
 عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا
 ان لها نسبة مخصوصية الى حضرة الوجود القايّم بذاته و تلك
 النسبة على وجود^۳ مختلفة و انداء شتى يتعدّد الاطلاع على ماهياتها
 فالوجود كلي و ان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما
 ذكره بعض مشايخنا و قال لا يعالج الا الراسخون في العلم انتهى
 كلام الكردی

و بدستور محقق مهاتمی در ادلة التوحید هر جا ذکر کرده
 که مراد بنفی خاص و جزئی که از وجود می کنیم خاصی که
 مندرج تحت العام و جزئی مندرج تحت الکلی است نه جزئی
 حقیقی مطلقاً

اصل دهم (در رفع شبهات)

چون بعنوان عنایت الهی باثبات رسید که وجود جزئی^۵
 حقیقی است و شخصی موجود فی الخارج است و اطلاق لفظ مطلق
 و متعین و امثال آن منافی جزئیت و شخصیت او نیست پس
 اشکالات بسیاری که در شخصیت وجود ایراد کرده اند اندفاع
 پذیرفت

کلی طبیعی را وجود نیست منها اقوی و اصعب شبهات
 و ادق و اشد مشکلات آنکه کلی طبیعی را وجود نیست و چون

(۱) لا بتغیر باهر (۲) ه عینیه (۳) ف وجود (۴) ف بعوض

عنایت (۵) ف جزئی و حقیقی (۶) ف ح مبحث (۷) ف طبیعی

وجود کلی طبیعی است اگر عین واجب باشد لازم آید که واجب موجود فی الخارج نباشد و بصورت^۲ این شبهه بعضی اکابر جانب اثبات وجود کلی طبیعی^۳ اختیار کردند و دلائل مثبتین را ترجیح دادند و ادله نافی^۴ را نفی کردند و سخن بدور و دراز رسانیدند (و آخر بجائز^۵ نرسیدند) و بعضی به لحاظ^۶ عموم و اطلاق قایل شدند که وجود کلی طبیعی است و او را غیر از عالم وجودی نیست و قایل به ضرورت گشتند نحوه^۷ بانه من هذا الاعتقاد الفاسد ظانین بانه ظن السوء اینها اند و برخی گفتند که کلی طبیعی را به^۸ افراد وجود نیست الا وجود که کلی طبیعی است و محتاج بافراد در وجود نیست زیرا که وجود افراد بوجود است - پس اگر وجود وجود بافراد باشد دور لازم می آید ضرورتا از این قاعده کلیه وجود را خارج باید ساخت بر قیاس آنچه در قاعده اعراض گفته اند وجود الاعراض لهالها بخلاف عرض وجود که وجود او خود وجود موضوع است و ازین شبهه^{۱۰} و امثال این اختلال و ادوام این اضلال^{۱۱} سر کشیدند و ندانستند که وجود جزئی دقیقی است کلیت را دروی چه گنجایش

بدانکه منشا این اشتباه دو سه چیز است

یکی آنکه در عبارات قوم واقع گشته که واجب وجود مطلق است و کیفیت این اطلاق که اینجمنی از مقدمات سابقه پیرایه و ضوح یافته باشد

منشا دوم آنکه در عبارات قوم آمده وجود لا بشرطی و گاهی^{۱۲} بشرط لاشی و چون هر دو لفظ مستعمل در کلیات ماهیات اند اول در کلی طبیعی و ثانی در کلی عقلی و ندانستند که این اعتبارات ثلاثه در جزئیات حقیقت نیز جاری اند مثلا گوئیم زید را

(۱) ف طبیعی (۲) ف آن (۳) ف طبیعی (۴) ف برسانیدند

(۵) ف ترسیدند (۶) ف طبیعی (۷) ف بافراد وجود (۸) ف قاعده

گفته اند (۹) ف مصنوع (۱۰) ف شبه امثال (۱۱) ف ضلال (۱۲) ف

سه ملاحظه است یکی بشرط لاشی یعنی بملاحظه سلب صفات
ازوی چنانکه کتابت و ضحک و امثال آن و دوم ملاحظه او بشرط
شی یعنی زید ضاحک و زید کاتب و سیوم ملاحظه او لا بشرط
شی یعنی سه ملاحظه سلب صفات و نه ملاحظه تقیید او بصفات
پس در کلیات بشرط لاشی ^۱ بمعنی ذی منوعات و مشخصات و بشرط
شی بمعنی اثبات منوعات و مشخصات و لا بشرط شی بمعنی عدم
هر دو یعنی اطلاق و تقیید و در جزئیات حقیقت بشرط لاشی
یعنی ^۲ مقید بقید اطلاق از تقیید بصفات و بشرط شی من حیث
التقیید بالصفات لا بالمنوعات و بالمشخصات و لا بشرط شی بعدم
هر دو ملاحظه هرگاه که جریان این اعتبارات ^۳ ثلاثه در جزئیات
حقیقت معلوم شد

اگر کسی گوید که علامه نظر غیر از کلیات بجریان این
اعتبارات قایل نیستند

جواب گوئیم چون غرض ایشان از کلیات است و عموم
بحث مناسب معلوم ایشان است لهذا ^۴ الغرض تصریح بجریان
این اعتبارات در جزئیات نهودند و اما ^۵ آنانکه منکر این جریان
اند پس هم انکار را حجتی باید و هم نقل انکار را سندی -
اکنون تفرقه عظمی در اعتبارات ثلاثه کلیات و جزئیات افتاد

باید دانست که چون کلی متصل فی الوجود نیست و جزئی
متصل در وجود پس کلی ظل جزئی خواهد بود ^۶ در اعتبارات
ثلاثه کلیات بشرط شی که جزئی است ^۷ متصل فی الوجود
خواهد بود و کلی بشرط لاشی که ملحوظ بقید اطلاق و سلب
منوعات و مشخصات است اصلا وجود نخواهد داشت مگر در
عقل زیرا که متصل وجود در بشرط شی که جزئی است منحصرا

(۱) از " بمعنی ذی ... و لا بشرط شی " درف نیست (۲) ف بمعنی

(۳) عبارات (۴) ف تعرض (۵) ف و اما آنکه (۶) ف بود و در

(۷) مثل

است و کلی لا بشرط چون باطلاق و تقطیع منافات ندارد و وجود متاصل نیز ندارد ضرورتاً وجود او بوجود افراد خواهد بود پس درین اعتبارات کلیات دو اعتبار عقلی ادب بشرط ولا بشرط دیگر اعتبار حقیقی یعنی بشرط شی^۱ بخلاف اعتبارات جزئیات که اینجا مطلق همان جزئی متاصل فی الوجود است پس بشرط شی^۲ من الصفات اعتباری خواهد بود و بدستور بشرط لاشی^۳ (من الصفات نیز اعتباری و مرتبه لا بشرط شی) که ذات متحصلة متاصل جزئی است به انضمام امر خارج ازوی مرتبه حقیقی و اصیل فی الوجود است و موقوف بر وجود مقیدات که همان جزئی بشرط صفات است نخواهد بود بلکه ایس مقید برعکس مقید کلی محتاج بآن^۴ زید مطلق خواهد بود که ثبوت شی^۵ بشی فرع ثبوت المشیت له واقع گشته فتامل فانه من ذفایس الوقت

تفرقه دیگر و تفرقه دیگر آنکه در اعتبارات ثلاثه کلی اعتبار ثالث که مرتبه جزئی است متاصل فی الوجود و اعتبارین باقیین چون راجع بکلیت اند مدحض اعتبار عقلی خواهد بود به آنکه مبداء ایس اعتبارین موجود باشد زیرا که اگر موجود است مبداء اعتبار ثالث است پس اعتبار ثالث هرچند اعتباری است اما چون مبداء مستقل فی الوجود دارد مدحض اعتبار عقلی نخواهد بود بخلاف اعتبارین باقیین که مدحض منتزم عقل و مندوت ملاحظه اند بخلاف اعتبارات ثلاثه جزئیات که همه ایس اعتبارات مستقله اند و مدحض مختلعات عقل نیستند زیرا که مبداء ایس اعتبارات ذات متحصلة متقرره مشخصه جزئی است که متاصل فی الوجود است و صفات لازمه او که غیر منفک اند فی الوجود که در ذات جزئی مبادی متقرره دارند پس اعتبارات جزئی^۶

-
- (۱) ف و یک (۲) ف متاصل (۳) ف شی که من (۴) زاید در حروف
 (۵) ف، متاصله (۶) ف، و اصل (۷) ح مشیت له (۸) از اعتبارات
 تا مبداء این در ف، نیست (۹) "در" در ف، نیست (۱۰) ف، متقرر

مذخ^۱ مختصرات عقلی نخواهد بود بخلاف اعتبارات کلی که چون
مبدأ آن حقیقت مهمه کلیه غیر موجوده است لهذا موقوف بانترام
عقل و اختراع ذهن خواهند بود اگر عقل اعتبار بشرط لا و لا بشرط
نکند منقطع اند بانقطاع این اعتبار و موجود غیر منقطع

همان بشرط شی خواهد ماند فافهم و تدبر

و شیخ ولی الله بکنه این تفرقه^۲ نرسیده در مکتوب مدنی
می گوید که این اعتبارات^۲ مدخ مختصرات عقلی اند پس نسبت
وجود بدت باوجودات خاصه نسبت نوع با افراد باید داشت
نه نسبت مطلق با اعتبارات ثلاثه

و منشا سیوم برقول^۳ بکلی طبیعی بودن وجود آن است
که رویت کثرت وجودات و تکثر موجودات و تمایز احکام و آثار
ایشان را بران کشیده که قایل شوند باشتراک معنوی وجود
در وجودات و کلی طبیعی بودن نسبت باین افراد و نه دانستند
که این کثرت وجودات مدخ و هم و تخیل است نه حقیقی و
واقعی چنانکه ظهور وجه در مرایای متکثره موجب نهایش
عکس کشیده است نه مورث کثرت وجود فی الواقع و بیانش
بتفصیل در فصل سوابب ارجح می آید ان شاء الله تعالی

(پس این مشاهده کثرات و رویت موجودات ایشان را در اشتباه^۴
اذگنده و آذنه وجود منبسط را که حامل این صور متکثره است
از نظر انداخته قایل شدند که وجود مشترک معنوی است و
کلی طبیعی یا معنی مصدری و امثال آن وجود^۵) جزئیت حقیقت
وجود مطلق متحقق گردد و هیئت کثرت وجودات مبرهن شود
این همه خیالات و شکوک و شبهات مرتفع اند و الله اعلم

منهائیه التشکیک تقریرش آنکه کلی در دو قسم است متواطی یا
مشکی. متواطی آن را می خوانند که صدق او بر افراد خود علی السویه بود
و مشکی آن را گویند که در افراد او تفاوت با ولایت و اولویت و

(۱) ف ح منتزعات (۲) ف ح منتزعات (۳) ف کای (۴) عبارت

قوسین درج نیست (۵) ف چون جزئیت (۶) ح می خوانند

اقدامیت و اشدیت باشد و شک نیست که وجود محمول است بر بعض
 موجودات بتقدیم^۱ چنانکه عقول^۲ بشر و علت و در بعض متاخر
 چون جزئیات حادثه و محمول و بر بعض به شدت چون وجود قار
 و در بعض بضاعت چون امور غیر قاره و باین^۳ تشکیک متیقن
 می گردد که وجود عین حقیقت حق سبحانه نیست که تشکیک
 به عروض میسر نیست و ذات و اجبیه^۴ متعالی ازان است

و وجه اندفاع آنچه شیخ^۵ کبیر قدس الله سره در رساله
 هادییه می نویسد و قتیکه مختلف^۶ شود حقیقتی بگونه فی شی
 اقوی و اقدم و اشد و اولی پس این همه نزد مدقق راجع بظهور
 است از غیر تعدد فی حقیقت^۷ ظاهره هر حقیقی که باشد از
 علم و وجود و غیرهها پس یک قابل مستعد ظهور حقیقت باشد
 و ظهور حقیقت در وی اتم می باشد از ظهور او در قابل دیگر
 با وصفی که حقیقت واحد است در کلی و مفصله و تفصیل در
 ظهورات اوست بحسب امری که مظهر و مقتضی تعیین آن حقیقت
 است بتعیین مخالف تعیین او در امر آخر پس این جا تعدد
 در حقیقت من حیث هی نیست و نه بتجزیه و نه تبعیض

و مخفی نیست که این تحقیق^۹ شیخ^{۱۰} کبیر جواب از تعدد
 حقیقت و تجزیه و تبعیض او واقع می شود نه از کلیه مشکی
 زیرا که تمثیل او بعلم و وجود^{۱۱} مقتضی آن است که هر ادوی چنانکه
 از علم حقیقت کلیه آن است از وجود نیز حقیقت کلیه باشد.^{۱۲}
 درین صورت محالوم می شود که بنام تحقیق شیخ کبیر بر وجود
 منبسط است که کلی اعم^{۱۳} معقول فی الذهن

و صرح کشیر من المحققین ان المقول بالتشکیک هو الوجود
 بالنسبة الی افراد لا الوجود بالنسبة الی حصصه

-
- (۱) ف بتقدم (۲) ف عشرة (۳) ف و چون باین (۴) ح تعالی
 (۵) ح شیخ اکبر (۶) ف حقیقی (۷) و مفاضله و تفاضل (۸) ف و
 نه به بتعیین (۹) ه تحقیق (۱۰) ح شیخ اکبر (۱۱) ف تمثیل
 (۱۲) ف سر (۱۳) ف معقول است فی الذهن (۱۴) ف المعقول

و جواب حتی آن است که وجود کلی نیست تا بهتموایی و
و مشک که رسد بلکه جزئی حقیقی^۱ است و اگر تحقق را کار فرمایند
دانند که تشکیک منحصر در کلی نیست بلکه در جزئی نیز جاری
تواند شد^۲ . هر چند بطریق محمل و صدق بر افراد نباشد بلکه
باین طریق که زید مثلاً جزئی حقیقی است و اتصاف بتمری
اصابع اقدم است بر اتصاف او بکتابت و اتصاف او بحیوة اقدم
است از اتصاف بعلم و علی هذا القیاس پس عموم بحسب التحدیق
خواهد بود لا بحسب الصدق و اما اینکه علماء نظر تشکیک را جز
در کلیات بیان نه نموده اند سند نهی شود زیرا که نظر بعموم
بحث ایشان از غیر کلیات بحث نهی کنند و باحوال جزئیات
متوجه نهی شوند هر چند آن احوال در کلیات و جزئیات مشترک
باشند^۳

ظهور حق سبحانه بر دوزوع است و توضیح مقام
آن است که ظهور او سبحانه بر دوزوع است یکی ظهور او
لذاته فی ذاته بذاته علی ذاته و باین ظهور مشاهده می فرماید
ذات خود را با جمیع شیون مندرجه علی وجه الاجمال ازلاً و ابداً
به تعدد و تمیز تعینات و شیون ذات و کمال ذاتی عبارت ازین
مرتبه است و ختام مطلق لازم اوست

دوم ظهور و شهود خود در مرایای تعینات که محیر یغیر
و سوی است و این شهود عیانی عینی وجودی است شهود محمل
در مفصل چون شهود ذوات در شجر و مقتضی بتعدد وجودی
است پس ظهور اول ازلی و وجدانی و وحدانی است که دروی
تعدد و تجدد متطرق نیست و قداوت باولیت و اولویت و ضعف
و شدت گنجایش ندارد که دران مرتبه تصور اضافات نیست
چه جای تحقق آنها و اما شهود ثانی پس دروی تعدد بحسب
قابلیت مرایا در محسوس است نه در ذات راغی چنانکه در

(۱) است درف نیست (۲) ف می تواند شد (۳) ف باشد (۴) ۴

فصل هرا می آید پس این تعدد مضمی به تشکیک نیست
مگر در ظهور و شک نیست که ظهور کلی مشک است و از
کلیت ظهور کلیت ظاهر لازم نمی آید چنانکه در شخص و عکس
و هرایا مرئی است و ظاهر را شیخ کبیر فرموده که راجع است
بظهور همی معنی مراد داشته و این هم راجع بوجود منبسط
است

و منها شبهة البدهات یعنی وجود بدیهی است و واجب مهتم
التصور بالکنة پس چگونه عین او^۱ باشد و جواب آنکه وجودیکه
واجب است جزئی حقیقی است مهتم التصور بالکنة بدیهی
الاینیه^۲ لا بدیهی الماهیه پس واجب اظهر است از هر ظاهر
وابطن است از هر باطن

از غایت ظهور عیانم پدید نیست

و آنچه بدیهی التصور و الماهیه است وجود مصدری است
زیراکه مفهومات مصدریه را بجز آنچه از الفاظ مستنبط شود
ماهیت و حقیقت نیست پس وجود مصدری بدیهی است نه
وجود حقیقی

فرع چون سخن بر بدهات ادراک وجود حق رسید^۳ فایده
تقریبا بقلم می آید که اصل الاصول راه خدا است عارف جامی
در شرح رباعیات می فرماید

واجب که بود خرد ز کنهش اعی

هست از همه در نسبت هستی اجلی

ماهیت اخفی من ان تظهر اینیه^۴ اظهر من ان تخفی -
حضرت حق سبحانه از روی حقیقت و ذات از همه چیز پوشیده
تر است که ذات و غیب هریده او تعالی و تقدس مدرک و
مفهوم و مشهود و معلوم هیچکس نه تواند بود که اخبار هر
عن ذفسه بقوله ولا یحیطون به علما پایه رفعت ادراکش از
مناوله حواس و محاوله قیاس متعالی است و ساحت عز معرفتش^۵

(۱) ف باو (۲) ف ح الانیه (۳) ف رسیده (۴) ف ح انیه (۵) ف

از تردد افهام و تعرض اوهم خالی نهاییات عقول را در بدایات
معرفت او جز تحیر و تلاشی دلیلی نه و بصیرت صاحب نظران
را در اشعاع انوار عظمت او جز تعالی و تماشای سبیلی نه

فی الجمله هرچه در عقل و فهم و وهم و حواس و قیاس^۱
گنجد ذات خداوند سبحانه از آن منزّه و مقدس است - چه این
همه محدثات اند و محدث جز ادراک محدث^۲ نتواند کرد اما
از روی تحقیق و هستی پیدا تر از همه چیزها است و پوشیدگی^۳
و دشواری معرفت او سبحانه از غایت روشنی است و دلها طاقت
دریافت آن ندارند و خفاش بروز نه بیند نه از آنکه چیزها
بشب ظاهر تر است لیکن بروز پس ظاهر تر است و چشم
وی ضعیف هرچه در وجود است علی الدوام بریک صفت
اند در گواهی دادن بر کمال وجود و عالم و قدرت و جلال و
عظمت صانع جل ذکرة و بر آفریدگار سبحانه غیبت و عدم ممکن
نیست اگر بر آفریدگار سبحانه غیبت و عدم ممکن بودی
آسمان و زمین ناچیز شدی انگاه وی را بضرورت بشناختند
هر کرا چشم ضعیف نیست هرچه را بیند از آن روی بیند
که صانع وی است چو چنین باشد در هرچه دگر خدا تعالی
را بیند اگر خواهی در چیز دیگری که نه از وی است و نه بوی
است نتوانی همه پرتو جمال حضرت اوست و همه ازوست و
همه بدوست بلکه خود همه اوست که هیچ چیز را جزوی
هستی بدقیقت نیست بلکه همه هستیها پرتو نور هستی اوست
و قال بعضهم قدس الله اسرارهم حق سبحانه از همه مخلوقات
و موجودات ظاهر تر است و از غایت پیدائی پنهان است و
الشمس خفی بشدة ظهورها و الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن
طلب البیان بعد البیان فهو فی الخسران گوئی آن آدمی را
نهی شناسم بعد از اختلاط که افعال و اقوال و هنرهای

(۱) وهم درف نیست (۲) ف است که پس ظاهر است و پوشیدگی

الخ (۳) ه برنگ ضعیف اند

اُور! مشاهده کنی گوئی بر شک بشتاختن حق سبحانه که جلالت
مخلوقات افعال و اقوال و آثار اوست کی پنهای ماند چرا بلخود
نگوئی خداوند سبحانه ذاتی است که هرچه میسر و خواهر
دیدصنم اوست پس دایم خدایه سبحانه را از همه پیدا ترمی
بیش و مگو که نهی بینم اگر غیرایس ذاتی بینم مثلش چنان
یاشد که کسی دریاغ گوید برگ رامی بینم و باغ را نهی بینم موجب
ضحک باشد نظم

ایس چنین شهر کن خدا را هر
در همه روی او ببین هر

می دگر هر صباح در خالق^۲

ز آنکه خلق است مظهر خالق

ز آسمان و زمین و هرچه درو است

جز خدا را بیش هان در پوست

رباعی

ایزد که هزار در برج بکشد^۳

راهی بکمال کنه خود دهنودت

تا زحمت بیهوده بخود ره ندهی

در ذات خود از فکر حق^۴ فرمودت

دوری که جهان ازو بود مالا مال

مشهور دل و دیده بود در همه حال

تدصیل شهود آن چرا مشهور بود

در قاعده عقل محال است محال

ام آنگه دلت بهجر^۵ هر درجه گریست

تا که خواهی چو روح در گریه گریست

در عین شهودی غم هجرانی از چیست

چشمی بکشایی که مشهور تو کیست

(۱) از اگر تانمی بینم درف نیست (۲) درف، این مصرعه
چنین است می دگر در صباح هر خالق - (۳) ف، برخ (۴) ح منم
(۵) ف، ز هر

معرفت و ادراک حق سبحانه و معرفت و ادراک حق

سبحانه بر دو قسم است

ادراک باعتبار کمال ذات اول ادراک اوست باعتبار کمال ذات و مجرد او از تعینات اسماء و صفات و تلبیس بظاهر کائنات و این مهتم است بر غیر حق را سبحانه زیرا که ازین حیثیت به حجاب عزت محتجب است و برداء کبریاء مرتدی و مفتی هیچ نسبت نیست میان او و میان ماسوی او پس شروع در طریق معرفت او ازین وجه اضاعت بضاعت وقت است و طلب آنچه ممکن نیست ظفر بر تحصیل او مگر بوجه اجهالی که بدانند که وای آنچه متعین شده است امری است که ظهور هر تعین بدوست و او فی حد ذات از تعین مبرا است و لذلک قال سبحانه و تعالی و یحذرون الله ذنبا و الله رؤوف بالعباد پس حق سبحانه بر رحمت کامله و رافت شامله راحت زندگان خود خواسته است که ایشان را از سعی در طلب آنچه مهتم الحصول است حذر فرموده و در حدیث نیز آورده است که تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله

و شیخ محی الدین رضی الله عنه می فرماید التذکر فی ذات

الله محال فلم یبق الا التذکر فی الکیون

اگر گوئی چون تذکر در ذات محال است پس معنی متوجه چیست گوئیم متوجه پندار ذات و تذکر دران چنانکه در مثنوی گوید مثنوی

آنکه در ذاتش تذکر کردنی است

در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار او زیرا براه

صد هزاران برده آمد تا الله

و بدین قسم محسوسات اشارت رفته است در رباعی اول

ادراک باعتبار تحینات و قسم دوم ادراک اوست
 سبحانه باعتبار تحینات نور و بتنوعات ظهور او در مراتب
 تمزلات و مرایای مکنونات و این ادراک نیز بر دو گونه است

ادراک بسیط اول ادراک بسیط وهو عبارة عن ادراک
 الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک و عن ان
 المدرك هو وجود الحق سبحانه

ادراک مرکب و ثانی ادراک مرکب وهو عبارة عن ادراک
 الوجود الحق مع الشعور بهذا الادراک و بان المدرك هو الوجود
 الحق سبحانه و در ظهور وجود حق به سبب ادراک بسیط خدائے
 نیست زیرا که هر چه ادراک کنی اول نور هستی مدرك شود
 اگر چه از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی
 نهاید چنانکه ادراک الوان و اشکال بواسطه ادراک ضیا است که
 محیط است بآنها و شرط رویت است و با وجود این بیننده
 ادراک آنها از ادراک ضیا غافل می شود و بنحیبت ضیا معلوم
 می شود که و رای آنها امری دیگر مدرك بوده است که ضیا است
 همچنین نور هستی حقیقی که محیط است بضیا و الوان و
 اشکال و بیننده و بجایح موجودات ذهنی و خارجی و قیوم همه
 اوست و ادراک شی به ادراک او محال است اگر چه از ادراک
 او غافل باشی و آن غفلت بواسطه دوام ادراک اوست که اگر
 چو ضیا این نور نیز غایب شدی ظاهر گشتی که در وقت
 ادراک موجودات امری دیگر که نور وجود حق است سبحانه
 نیز مدرك بوده است زیرا که

ظهور جمیع اشیاء به ضد است

وای حق را نه ضد است و نه نداست

چو ذات حق ندارد نقل و تمویل

نیاید اندرو تخمین و تبدیل

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاع او بی یک منوال بودی

داندسته کسی که پس پرتو^۱ اوست
نبودی هیچ فرق از موی تا پوست

و نظر باین ادراک بسیط است آنگاه گفته اند

بود در ذات حق اندیشه باطل
محال محض دان تحصیل حاصل

و بدین ادراک اشارت رفته است در رباعی ثانی و اما^۲ ادراک
ثانی که ادراک مرکب است محل فکر و خفا و خطا و صواب
اوست و حکم ایمان و کفر راجع باوست و تفاضل میان ارباب
معرفة بتفاوت مراتب او و اشارت بآن است که قول صدیق
اکبر رضی الله عنه العجز عن ادراک الادراک ادراک

چه نسبت خاک را با عالم پاک
که ادراک است عجز از درک ادراک

و بدین ادراک ثانی اشارت بر رباعی ثالث - اللهم وفقنا
لهذا الادراک و اشغلنا بک عمن سواک

اصل یا زدهم - در سوال ب اربع

که تمام اصول و فروع مسائل صوفیه مبنی بر آن است -
لا وجود الا الوجود - ولا مرجود الا الوجود - ولا واجب الا الوجود
ولا وجود الا الواجب

سالبه اول اما سالبه اولی یعنی لا وجود الا الوجود - پس
بیانش آن است که هرگاه مادر اشیا مترتبه الا حکام و الآثار خوض
کنیم پس در هر یک از آن اشیا بعضی امور می یابیم که بآن
با همدیگر متمایز می شوند و هر یک را بسبب آن امور

(۱) ف ح مخز (۲) ف و اما رباعی ثانی که ادراک مرکب است

(۳) در ح برین ترتیب واقع است (۱) لا وجود الا الوجود

(۲) ولا واجب الا الوجود (۳) ولا وجود الا الواجب (۴) ولا موجود

جداگانه نام می دهیم مثل فرس و انسان و بسبب آن امور برای هر یک چندی احکام و آثار مختص می گردانیم - پس این امور را ماهیات می گوئیم پس هر شی را ماهیت است که بآن ممتاز است از دیگر اشیا و مستلزم است بعضی احکام و آثار را

باز هرگاه بعضی ماهیات را دیدیم که گاهی بر آنها احکام و آثار آنها مترتب می شوند و گاهی نهی شوند بضرورت دانستیم که اینجا امری دیگر هم هست که بسبب آن امر اشیا موجوده از اشیا معدومه جدا می شوند و در آن امر جمیع اشیا مترتبه الاحکام و الآثار مساوی اند - پس آن امر مشترک معنوی است و مثبت است در جمیع ماهیات و بسبب لحاظ اجمالی در اذهان مکتبش شده باز چون خوض کنیم می یابیم که انتزاع وی از قبیل مختصرات و هم مثل انبیاب اغوال نیست که هیچ مستند نداشته باشد بلکه اینجا حقیقی^۲ است نفس الامری که منشأ و مبداء انتزاع این مفهوم است و بسبب بودن آن حقیقت صادق می شود هذا موجود و کاذب می شود هذا لیس بوجود و بسبب نبودن آن حقیقت قضیه بالعکس شود - پس بضرورت معلوم شد که در اشیا مترتبه الاحکام و الآثار هرگاه عقل تحقق کند تحلیل کند آنها را بسوی سه امر

یکی ماهیت آن چیز که عبارت^۳ از ذات آن چیز است و بآن ماهیت آن چیز آن چیز است

دویم وجود بمعنی مفهوم انتزاعی و کون الشی فی الخارج یعنی عقل از بودن آن چیز در خارج معنی انتزاع می کند که مجازی آن در خارج چیز نیست - پس وجود باین معنی از محمولات ثانیه^۴ باشد و از قبیل عرض عام است هر جمیع موجودات را و نسبت آن به ماهیات نسبت عرض است به عروض

سپوم امری که مبداء و منشأ این مفهوم انتزاعی است و بسبب آن امر ترتب احکام و آثار بر ماهیت شده زیرا که ماهیت من حیث هی مقتضی احکام و آثار خود نیست و الا تخلف آن احکام و آثار در بعض اوقات سابقه و یا لاحقه متصور نمی شد

(۱) ف ح او (۲) ف ح حقیقی (۳) ف عبارت انداز (۴) ح به ماهیت

۱ ایضا ماهیت من حیث هی لاهو وجود ولا محدود است کها
 حقیق فی موضوعه پس چگونگی مبدء آثار حقیقت خود توادد شد
 و ورود به معنی کون و حصول نیز مبدء احکام و آثار ماهیت نمی
 تواند شد زیرا که مفهوم انتزاعی است و معقول ثانوی است و
 ثبوت آن فرع وجود مثبت است بلکه از جهله احکام خارجی
 است

و ایضا از انضمام دوا در اعتباری چگونگی موجود خارجی مترتب
 الاحکام و الآثار متحقق شود پس ناچار ترتب احکام و آثار بسبب
 آن امر سیوم باشد که مبدء و منشأ این مفهوم انتزاعی است و
 ظاهرا بسبب همین مبدائییت و منشائییت صوفیه آن امر سیوم
 را هم بوجود تعبیر می کنند

(اگر مبدء انتزاع وجود هر ماهیتی جدا جدا باشد باید که
 خصوصیت هر ماهیتی مقتضی هر یکی از مبادی انتزاع باشد - پس
 هر ماهیت منفک از وجود نتواند شد و دوابطل - پس ناچار
 مبدء انتزاع وجود واحد مشترک نیز واحد مشترک می باید نه
 متعدد دفعا للتسلسل) و نسبت آن بهاهیات مانند نسبت معروض
 است به عوارض -

توضیحش آنکه چنانچه زید و عمرو را دیدیم و از هر دو انسان
 را انتزاع کردیم و مستند این انتزاع در هر دو مثبت یافتیم -
 پس همچنان التفات کردیم بسوی تمام اشیاء مرتبه الاحکام و
 الآثار و باین التفات اجمالی وجود را انتزاع کردیم - پس مستند
 این انتزاع مثبت است در همه اشیاء موجوده - پس چنانچه مستند
 انسان ذات زید و عمرو بود بحذف تشخصات شخصی و مستند حیوان

(۱) ف حقیق موضوعه (۲) در ف و 'ح' این عبارت قوسین بعد از
 تعینات و تقیدات واقع است (۳) ف یافتیم و همچنین انسان و
 فرس را دیدیم و از هر دو حیوان را انتزاع کردیم و مستند این
 انتزاع در هر دو مثبت یافتیم پس همچنان الخ (۴) و الآثار در ف
 نیست (۵) ف در هر همه

ذات انسان و فرس بود بخلاف تعینات نوعیه - همچنان وجود مستند و جودات جمیع اشیاء موجوده است بدون لحاظ تعینات و تقییدات

لهذا قال بعض الکبراء العالم اعراض مجتمعة فی عین واحدة - پس آن امر سیوم که مستند و جود و منشأ انتزاع وی است مبدء الیهادی و ذاتی (الذاتیات باشد)^۱

(و^۲ ایضا این مبدء انتزاع نیز امور موجوده اند - پس اگر هر یکی عین وجود است تعدد واجب لازم آمد و اگر غیر وجود اند پس برای انتزاع وجود مشترک ازین مبدء دیگر درکار شدند و هلم جرا الذاتیات باشد) و دلایل ذاتیت این امر سیوم (از^۳ حجج و براهین سرایت ذات در موجودات در اصول آینده می آیند ان شاء الله تعالی - لیکن هرگاه مقرر است) که آنها یحرف الاشیاء باضدادها و مستند وجود و منشأ وی را هیچ ضدی نیست و در هیچ ملاحظه مفقود نمی شود ازین جهت اکثری از اهل نظر متنبه بذاتیت وی نشده اند زیرا که تنبیه حاصل نمی شود - مگر بتخالف^۴ احکام و فقد آنها وقتی و وجود آنها وقتی -

و چون ترتب احکام و آثار جمیع ماهیات بر ویست باید که ترتب احکام و آثار او که از جمله آن انتزاع وجود بمعنی الکون و الحصول است او را بخود ثابت باشد دفعا للتسلسل - پس آن امر حقیقی قایم بخود باشد - پس تصور اشتراک آن در ماهیات مثل تصور اشتراک کلی طبیعی در افراد صورت ذه بنده بلکه بنظر دقیق روشن شود که ماهیات را نسبت به مجهول کیفیه که ام النسبات است با وی حاصل می شود که بسبب آن نسبت ترتب احکام و آثار بر آنها می شود و صوفیه از همین نسبت مجهول کیفیه بمعیت ذاتی و احاطه ذاتی انضمام و اقتران تعبیر می کنند لاغیر - پس درین بیان هویدا شد که هر موجودیکه

(۱) در 'ح' است و در ذاتی ذات باشد است (۲) عبارت قوسین در ف و 'ح' نیست (۳) عبارت قوسین در 'ح' و ف نیست (۴) دیگر

ما به الوجودیه او زاید بر ماهیت او مستقل شود البتة
 محتاج باشد در موجودیت خود بسوی وجود بمعنی ماهیه الوجودیه
 و هیچ چیز از محتاج واجب نتواند بود - پس هیچ چیز غیر
 وجود واجب نباشد پس وجود ماهیه الوجودیه واجب باشد - پس
 آنچه حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه حق سبحانه را وجود مطلق
 گفته اند باین معنی است و تحقق وجود که مطلق است از
 قید کلیت و جزئیت اضافیت^۱ در خارج عند الانکار اظهر است
 از نور آفتاب عند الابصار لکن بسبب شدت ظهور مخفی است -
 پس لابد است تمثیه بر تحقق وجود مطلق فی الخارج و تمثیه
 از آن گفته شد که اقامت دلیل بر امور بدیهیه باطل است و
 احتیاج به تمثیه هم از جهت احساس وجود مطلق است در
 اطلاقات بوجود عام مصدری که محقول ثانوی و امر اعتباری است
 پس می گوئیم هر چیزیکه در خارج مدقق است از اشیاء محققه
 موجوده من الاهیات و الاشخاص لابد اورا وجودی باشد که باین
 وجود تحقق آن مدقق صورت گرفته زیرا که تحقق هر شی اگر
 بذات خود است پس هر شی واجب التحقق بذاته خواهد بود و
 تعدد واجب بالذات محال و اگر تحقق بعض بالذات و تحقق بواقی
 بالغیر است پس اینجا ما به التحقق بواقی ذات آن بعض که
 تحقق بالذات دارد خواهد بود پس اگر آن ما به التحقق موجود
 است فی الخارج یا معدوم اگر معدوم گویند جایز شد که مبدء
 وجود معدوم باشد پس سد باب صانع لازم آید پس بضرورت
 ما به التحقق اولی بوجود خارجی باشد

دلیل دیگر آنکه وجود اگر موجود نباشد لابد که معدوم
 باشد و عدم بمعنی سلب وجود است از شی - پس لازم می آید که
 سلب وجود از وجود کنیم و سلب الشی عن نفسه محال است

(۱) ح و اضافت (۲) ف بر امور دلیل بدیهیه (۳) ف ح التماس

(۴) ه پس با سبب صانع

سوال اگر گفته شود که در صورت عدم تحقق وجود سلب الوجود عن ذفسه لازم نمی آید بلکه سلب موجودیت از وجود لازم می آید و موجودیت غیر وجود است پس آنچه درین جا لازم می آید الوجود لیس به وجود نه آنکه الوجود لیس بوجود و مستدیل ثانی است نه اول

جواب گوئیم سلب موجودیت از وجود مستلزم سلب وجود است از وی زیرا که سلب موجودیت به سلب مبدء انتزاع متصور نیست و چون وجود بذات خود مبدء انتزاع موجودیت خود است پس سلب موجودیت مستلزم سلب مبدء انتزاع او که نفس وجود است از وجود خواهد بود و اگر ذات وجود مبدء انتزاع موجودیت نخواهد بود بلکه امر دیگر و رای ذات او پس وجود هان امر است و سخن مادر تحقق و عدم تحقق هان امر است که ما به التحقق و الوجودیت همه اوست نه این امر که آن را وجود نامیده در موجودیت بها به التحقق دیگر محتاج دارند

سوال سلب امور معدومه عن انفسها محال نیست چنانچه همین وجود بمعنی الوجودیت امر اعتباری است و موجود فی الخارج نیست و لهذا حمل الوجود بر معدوم باین معنی صحیح است^۱

جواب جو از سلب الشی عن ذفسه در معدومات هر چند مشهور بر السنه و مذکور در کتب است اما بنظر دقیق حکم کرده می شود که سلب الشی عن ذفسه فی الحقیقه محال است زیرا که ذات و ذاتیات در جهیح مراتب محفوظ اند پس معنی سلب الشی عن ذفسه که در معدومات جایز می دانند راجع است بمعنی سلب الوجود عن ذلک الشی پس معنی العنقاء لیس بعنقاء نه این است که ماهیت عنقا که فی شبح ذات متقرر بحسب قوام خود و مرتبه اهل البسط است عنقا نیست بلکه باین معنی که چون عنقا موجود نیست پس عنقا گویا عنقا نیست و مفاد این ترکیب سلبی سلب الوجود است از عنقا مرتبه اهلیه بسیطه است و اما استناد

بالوجود لیس به وجود بالشی از قصور تدبیر است زیرا که وجود
 مصدری امر اعتباری است و تحقق او نیست مگر در اعتبار دریس
 صورت الوجود لیس بالوجود^۱ مصدری یعنی بجهل موافات باطل
 است ضرورتا و اتفاقا و اما الوجود لیس به وجود پس فی الحقیقه
 اینجا نفی موجودیت از وجود مطلقا صحیح نیست زیرا که موجودیت
 اعتباریه ازو مسلوب شدن محال است که لایحقی پس مسلوب
 وجود خارجی است که خاص است از وجود مصدری^۲ مطلق و سلب
 خاص و عام در موجود است جاری است چه جاری محدودات
 زیرا که الحیوان الهی دوم لیس با انسان و لیس بحیوان موجود
 صحیح و الحیوان لیس بحیوان بدیهی البطلان و مع هذا وجودیکه
 سخن دران می رود محدود نهی تواند شد زیرا که وی امری است
 که تحقق^۳ کل باوست

سوال تحقق اعتباری وجود در نفی سلب الشی عن نفسه
 کافی است و در تحقق (او بذات خود بتحقق) امور دیگر بوی
 کفایت می کند

جواب گوئیم اعتباری جایز است که اعتبار ذکرده شود
 زیرا که معنی اعتباری همین است پس وقت عدم اعتبار وجود
 سلب الوجود عن نفسه لازم آمد و اگر فرض کرده شود تحقق
 امری در خارج بامر اعتباری که اگر ملتفت نشود عقل اعتبار آن
 لیس بشی باشد در نفس الامر درین هنگام لازم خواهد آمد که
 متحقق گردد ماهو متحقق فی نفس الامر بهالیه متحققا فی نفس
 الامر و این ظاهر البطلان است و اگر ماهیت و وجود هر دو
 اعتباری باشند پس بضم احد الاعتبارین با اعتباری دیگر امری
 در خارج چگونه متحقق تواند شد که مواد ازدیاد فقر و فاقه
 موجب حصول غنا نتواند گشت پس هیچ امر متحقق در خارج
 نتواند شد حتی عقلی که اعتبار می کند و نه معتبر و نه اعتباری
 و فساد ظاهر من ان یدخی

وقد هما^۱ اشراقیین که بفیض ریاضت عقول ایشان منور
بنوعی از کشف شده قاطبة اجماع دارند که متاصل فی الوجود
وجود است و ماهیت از منتزعات عقل یا از عوارض وجود علی
اختلاف اقوالهم - ملا صدر الدین شیرازی در اسفار اربعه می گوید

فصل فی ان الوجود حقيقة عينية لها كانت حقيقة كل شیء
خصوصية وجودية التي ثبت لها فالوجود اولی من ذلك الشیء بل
من كل شیء بان يكون ذا حقيقة كما ان البیاض اولی بكونه ابیض
و يعرض له البیاض فالوجود بذاته موجود و سایر الاشیاء غیر
الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها و
بالحقيقة ان الوجود هو الوجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما
يعرض له^۲ من الجوهر و الكم و کیف و غیرها كالاب و المساوی
و المشابهة^۳ او غیر ذلك

قال بهمنیار فی التحصیل و بالجملة فالوجود حقيقة انه فی
الاعیان لا غیر و کیف لا يكون فی الاعیان^۴ ماهذه حقيقة

سالبه دوم سالبه دوم لا واجب الا الوجود - و مفاد این

سالبه آن است که در ممکن سه چیز یافته می شود

یکی ماهیت دویم تشخص و این هر دو محتاج و مفتقر اند
بامر سیوم که وجود است بخلاف واجب که آن جا فقر و فاقه
به هیچ نوع جایز نیست پس ضرور افتاد که واجب را ماهیت
و تشخص نباشد بلکه همان یک وجود که متعین است بذاته
بتعین که عین ذات وی است عین ذات واجب باشد و درین
مذهب حکماء با صوفیه متفق اند و دلایل ایشان در کتب حکمت
مبسوطا و مشروحا مذکور اند از آنجا یک دلیل که ملا قطب الدین
علامه آن را در شرح حکمت اشراق آورده و بآن راضی گشته و
محمول علماء نظر گشته چنانچه میرسید شریف علامه و ملا جلال
الدین دوانی و دیگر اکابر آن را تلقی بقبول نهوده اند ذکر
گرده می شود

(۱) ف ح و سیما اشراقیین (۲) ح لها (۳) ف ح و المشابهة (۴) ف

عارف جامی در شرح رباعیات می گوید - رباعی

هر چیز که جز وجود^۱ در چشم شهود
در هستی خویش هست محتاج وجود

محتاج چه واجب نبود وصف وجوب
باشد بوجود خاص وهو المقصود

این رباعی اشارت است بدلیل اثبات اقداد وجود واجب
تعالی و تقدس با حقیقتش و تحریرش آن است که گوئیم هر چیزی
که مغایر وجود است بدیشتیتی که نه عین مفهوم وجود باشد و
نه فرد وی چون انسان مثلاً مادام که منضم نگردد وجود بوی
متصف بوجود نهی گردد فی نفس الامر و محتاج باشد بغیر
خود که وجود است و هرچه محتاج باشد بغیر خود در موجودیت
ممکن است زیرا که ممکن عبارت است از چیزیکه در موجودیت
خود محتاج باشد بغیر پس هرچیز که مغایر باشد هر وجود را
واجب نتواند بود و بپیراهین عقلیه ثابت شده که واجب موجود
است پس واجب نتواند بود (مگر وجود)^۲

سوال اگر کسی گوید ممکن آن است که در موجودیت خود

محتاج باشد بغیریکه موجود وی باشد نه وجودی

جواب گوئیم هرچیز که در موجودیت محتاج بغیر است
استفاده وجود از غیر می کند و هرچه استفاده وجود از غیر
می کند ممکن خواهد آن غیر را وجود گویند خواه موجود انتهى
و هم وی قدس سره در درجۀ فائزۀ می فرماید بدانکه در
وجود واجب است والا لازم آید انحصار وجود در ممکن پس
لازم می آید که موجود نشود هیچ شیء الا زیرا که ممکن اگرچه
متعدد باشد مستقل نیست بوجود خود فی نفسه و هو ظاهر و نه
بایجاد او هر غیر خود را زیرا که مرتبۀ ایجاد بعد مرتبۀ وجود
است و چون وجود نیست ایجاد کجا - جامه ندارم دامن از کجا

(۱) درح این لفظ مکرر است (ن) "مگر وجود" در ف و ح نیست

(۳) ه مولوی

آرم و چون وجود و ایجاد هر دو دهاند پس هیچ موجود ندارد نه بذاته و نه بتخییر پس ضرور افتاد وجود واجب

اکنون می گوئیم که مبدء موجودات موجود است پس خالی نیست ازین که حقیقت او وجود باشد یا غیر وجود و جایز نیست که حقیقت واجب که مبدء موجودات است غیر وجود باشد زیرا که بدیهی است احتیاج غیر وجود در وجود بمعنی الوجودیه بتخییر خود که آن وجود مبدء و منشأ انتزاع موجودیت است و احتیاج منافی وجوب است زیرا که وجوب اقتضای ذات است هر موجودی خود را و شک نیست که هیچ ذاتی غیر از وجود حقیقی مقتضی موجودیه بذات خود به انضمام و انتساب بر وجود حقیقی نیست و ازینجا متعین باشد که حقیقت واجبیه محض وجود باشد

بعد از اثبات این مقدمه می گوئیم که وجودی که عین واجب است یا مطلق است باطلاق حقیقی که مقابل آن هیچ تقییدی حتی قید اطلاق نیز نباشد و مقابل باشد هر اطلاق و تقیید را و متعین باشد بذات خود نه بامر زاید بر ذات^۲ بتعین که اوسع تعینات واجه تشخصات است که جمع شود با هیچ تعینات که زاید بر ذات وجود و لاحق او بحسب اضافات و نسب باشد و منافی نباشد حقیقت آن وجود متعین به هیچ تعین از آن تعینات بلکه محیط باشد بکلیات و جزئیات بتجلی خود درین امور کلیه و جزئییه بحسب اینها و خود بحسب ذات خود نه کلی باشد نه جزئی و نه مقید و نه متعین بامر زاید بر ذات خود لکن سبیل نیست بشادی یعنی آنکه مقید و متعین باشد بامر زاید بر ذات خود زیرا که نمی توان گفت که واجب مضموع مرکب است از وجود و تعین چه ترکیب از لوازم آن احتیاج است در موجودیت با جزا و این منافی وجوب است و نمی توان گفت که واجب صرف تعین است

زیرا که هر تعیین قیدی است لاحق که او را امری سابق درکار است و محتاج الی التخییر واجب نیست و نه معروض تعیین وحدت می تواند گفت زیرا که معروض تعیین آن خواهد بود که بذات خود متعین نباشد بلکه باین تعیین عارض که زاید بر ذات است متعین شود و هرچه در تعیین محتاج بتخییر است واجب نیست زیرا که تحقق خارجی به تعیین محال است که کلیات را بی تعیین شخصی وجود در خارج نیست پس آن معروض در تحقق خارجی محتاج بامر زاید بر ذات خواهد بود و چون این همه شقوق باطل است تعیین شد احتمال اول که واجب وجود مطلق باشد بمعنی مذکور یعنی مطلق باطلاق حقیقی متعین بذات نه بامر زاید وهو المطلوب انتهى کلامه ملخصا محررا

پس ازینجا اثبات رسید که واجب را حقیقتی و ماهیتی و تعیینی و تشخصی غیر از وجود مطلق نیست و هرچه در ممکن فرض کنیم از ماهیت و تعیین و تشخص و منشاء انتزاع موجودیت و فرد عرض همه آن در واجب همان وجود مطلق است باطلاق حقیقی و سابق گذشته که این اطلاق حقیقی منافی نیست باینکه واجب جزئی حقیقی باشد غیر مندرج تحت الکلی و شخص موجود فی الخارج و واحدی که او را ثانی نباشد که امر مرارا فلیمتدلفظ

قال الاستاذ الجلال الدوانی فی شرحه للمعقاید العضدیة

”وجوب الوجود عند المتکلمین ای جمهورهم ان یکون الذات علیة تامة لوجوده و عند الفلاسفة و مدققی المتکلمین یعنی کالاشعری و من تابعه کونه عین وجوده معنی ذلک ان یکون وجودا خاصا قائما بذاته غیر منتزع عن غیره و تفصیل ذلک ان العقل ینتزع من الاهیات الوجودیة فی بادی النظر امری یشتري الجمیع فیها و به یمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق و انها یتخصص فی الیمکنات بالاضافة الی الاهیة التي ینتزع منها کوجود زید و وجود عمرو و البرهان یدل علی ان یکون الیمکنات لهذه الحیشیة مستندا الی وجود یکون تخصصه بسبب الاضافة الی غیره وهو الوجود الحق الواجب بذاته

فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك
فى انـه ليس عين الواجب ولا عين شى من الوجودات و ان
اريد به معنى آخر اصطلاحا على تسميته بالوجود فيكون النزاع
لفظيا

قلت المراد به ما هو مبداء انتزاع هذا المفهوم البديهي
وهو فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات اثر الفاعل

فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات
علية الوجود يكون ذاته بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم فلا
يبقى نزاع بين الفريقين

قلت القائلون بالحينية استدعوا على بطلان هذا المذهب
بان بديهية العقل حاكمة بان الشى مالم يجد لم يوجد لان اليجاد
فرع الوجود فلو كان الماهية علية لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق
لزم الدور و ان كان متاخر^ا له قلنا الكلام اليه حتى يتسلسل
او ينتهى الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشى
لا يكون له الوجود واحد فكونه بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم
لا يتصور بذلك الطريق " انتهى

قال بعض الاكابر " و الحق ان من قال ان ماهيته تعالى
مقيدة لوجوده فقد قال بان ماهية عين الوجود من حيث لا
يشعر به و ذلك لان الوجود هو المنشأ للآثار فان الممكن يترتب
آثارها على وجوداتها لا على ماهياتها فالواجب اذا فرض ان ذاته
مقيدة للوجود كان ذاته منشأ^ا لآثار هو الوجود و قد تبين
ان منشأ الآثار هو الوجود فيكون ذاته تعالى عين الوجود
الخاص القاييم بذاته المتعين بذاته فرجع معنى قرأهم ان ذاته
علية قائمة لوجوده الى ان ذاته منشأ لان يتصف بكونه موجودا
بذاته اى منشأ الحروض هذا المفهوم البديهي و ليس ذلك الاعين
الوجود القاييم بذاته المتعين بذاته فيصير النزاع لفظيا لان

الحکماء و من قال بالتحیینیة لا ینکرون متغایرة الوجود المطلق ای
 المفهوم العام البیدیة^۱ الهشتری ولاحقة للذات^۱ فمعنی کون
 الوجود الخاص القایم بذاته مبداء الانتزاع المطلق کون ذاته
 بذاته معروضا لخصه من حصص الوجود المطلق و کذا معنی
 کون الذات بوجوده الخاص مبداء لانتزاع المطلق علی ما ذهب
 الیه جمهور المتکلمین کون الذات بذاته معروضا لخصه من حصص
 الوجود المطلق لان الوجود المتغایر للذات المعلوم له لیس
 الاخصه من المطلق و عامة الذات لها لیس الا لکونها معروضا
 لها فتأثیر الذات من حیث انه مستند الی الذات فالذات مبداء
 التأثير فکان نفس الوجود الخاص القایم بذاته المتحیین بذاته
 لان الوجود هو المنشأ للآثار

اما دلیل شرعی بر عینیت وجود با واجب پس حدیث
 صحیح البخاری کان الله ولم یکن شی غیره و سبیل استدلال آن
 است که رسول کریم صلی الله علیه و آله وسلم نسبت کون که
 وجود مصدری است بحضرة حق سبحانه فرمود و نسبت این معنی
 به منشأ انتزاع غیر ممکن پس اگر منشأ انتزاع غیر ذات واجب
 است سالبه و لم یکن معه شی صادق ذی تواجد شد زیراکه اینجا
 ذات واجب در وجود که مبداء انتزاع است یافت شد و اما وجود
 مصدری پس چون از امور انتزاعیه است منافی لم یکن معه شی
 نخواهد افتاد

سالبه سیوم سالبه سیوم لا وجود الا الواجب و مفاد این
 سالبه آن است که وجود هر جا که هست من حیث اطلاق^۲ واجب
 بالذات است و ممکن نیست که وجود مطلق ممکن باشد

و مدقق علامه شمس الدین محمد انصاری^۳ شکر الله سبحانه در کتاب
 خود مفتاح الادلس براهین عدیده بر وجود وجود مطلق و وجوب آن
 قایم نبوده و برد شبهات متکلمین که در شرح مقاصد بآی راضی
 و مرضی گشته تصدی فرموده^۴

و بدستور محقق کبیر علام الدین فقیه علی المہاشمی جزاء اللہ
عنا خیر جزاء رسالہ در براہین وجود وجود مطلق و وجوب آن
نوشتہ و نام آن اجلۃ التائید فی شرح ادلۃ التوحید گذاشتہ و درین
کتاب مستطاب بعد از ذکر براہین قاطعہ بر وجود وجود مطلق
استدلال نمودہ بر وجوب وجود بد وازدہ دلیل جید و بعد ازان
دوازده شبہ کہ بر وجوب وجود وارد می شود ذکر کردہ جواب
ہر یکی ببیان واثق ادا نمودہ و ہمین مساک را باختصار در مقدمہ
شرح الخصوص فی شرح الفصوص بکار بردہ

و بدستور محقق نامی مولوی نور الدین عبدالرحمن جامی
قدس اللہ سرہ در رسالہ وجودیہ و درہ فاخرہ ذکر پارہ ازین باب
فرمودہ بہ نہجیکہ کافی در مدعا است و علی هذا اقیاس قیصری
در مقدمہ و ملا صدرالدین شیرازی کہ حکیم الہی است در اسفار
اربعہ و شواہد الربوبیۃ این طریق را مسلوک داشتہ و رفع
شبہات واردہ برین مدعا نمودہ و کذلک شیخ المتاخرین شیخ
ابراہیم کردی در رسایل و مصنفات خود این مدعا یعنی وجود
و وجوب وجود مطلق را ببیان شایستہ مجیب فرمودہ و ذکر این
ہمہ دلایل و حجج و بیانات و شواہد بطول می انجامد

خلاصہ کلام آن است کہ چون از تحقیقات سابقہ باثبات

رسیدند امور چند یکی آنکہ وجود موجود است

دویم آنکہ وجود جزئی حقیقی است و مندرج تحت کلی
دیگر و خاص مندرج تحت العام نیست و متعین بذات خود
است بے اضمحار تعین زاید برذات او

سیوم آنکہ وجود واجب واجب است بوجوب ذاتی

چهارم آنکہ وجود مطلق باطلاق حقیقی واجب است درین صورت^۲
خود بخود باثبات رسید کہ وجود مطلق نخواہد بود مگر
واجب زیراکہ افراد ندارد کہ بعض ازان واجب بعض ازان

ممکن باشد و چون وجود مطلق جزئی حقیقی و واجب لذاته^۱ باشد
 ضرورتاً هر دو کلیه باهم متعاضد و متلازم خواهند بود لا وجود
 الا الواجب ولا واجب الا الوجود مع هذا بعض خصوص فکر
 کرده می شود و به یگی از هزار اکتفا می رود و دلیلی که در وی
 مدیط نظر عیشیت واجب^۲ با وجود نباشد بیان دهوده می آید
 علامه فناری در مصباح الانس می فرماید "وجود وجود مهتم
 نیست زیرا که ثبوت الشی لنفسه ضرور است و ممکن نیز نیست
 و الا یعنی اگر ممکن باشد هر آینه او را علت موجد می باید
 پس آن علت موجد یا ماهیت اوست یا احد افراد او یا خارج
 است از هر دو

و اول یعنی ماهیت او علت او باشد لازم می آید که شی
 علت باشد مرذفس خود را بلا دور و اگر احد افراد او باشد
 لازم می آید علت الشی لنفسه بطریق دور زیرا که وجود افراد
 موقوف بر وجود او و وجود او موقوف بر وجود افراد و اگر
 امر خارج از ماهیت واحد افراد او باشد و شک نیست که آن
 امر خارج به انضمام وجود معدوم است پس لازم^۴ آید که
 معدوم لامن حیث هو موجود موثر باشد در موجود و هر سه
 لوازم ظاهر البطلان

فقیه علی المهادی در ادلة التوحید می گوید "وجود مطلق
 مهتم است عدم او با متناعی که مقتضای ذات وی است و
 هر چه مهتم بعدم است لذاته پس واجب است وجود او لذاته پس
 وجود مطلق واجب الوجود لذاته است اما امتناع عدم او پس
 از آن جهت است که عدم^۶ وجود مطلق^۷ یا بعدم عروض است
 مر وجود مطلق را یا بارتفاع مطلق است من اصله و شبعده
 یا بانقلاب وجود مطلق است الی بعدم و هر سه امر لازم باطل

(۱) ف خواهد بود (۲) ف مفتاح الانس (۳) ف خارجی (۴) ف آمد

(۵) ف حیثیت که (۶) ف مطلق یا بعروض عدم است مر وجود

(۷) ح یا معروض عدم است

است اما اول یعنی بطلان^۱ عروض عدم وجود مطلق را پس از آن^۲ سبب که مستلزم اتصاف شی بنقیض خود است زیرا که عارض وصف محروض است اگرچه از قبیل کیفیات نباشد زیرا که عارض معنی است قایم بمحروض و مراد از وصف نیز همین معنی است پس وجود مطلق اگر محروض عدم است موصوف بعدم و عدم صفت او خواهد بود و شک نیست که عدم نقیض وجود است که بینهما واسطه نیست و اگر واسطه نیز باشد لا اقل در حکم نقیض خواهد بود من حیث عدم الاجتماع محله و اتصاف شی بنقیض محال است با لاتفاق و البتة

سوال - اگر گفته شود لا نسلم که اتصاف شی بنقیض خود علی الاطلاق محال است زیرا که امتناع اتصاف بنقیض در صورت حمل بهو هو است یعنی در حمل موافات نه در حمل بالنسبة چنانکه در حمل اشتقاق که حمل هونوهو باشد و این مهتم نیست زیرا که هر صفتی که یک شی را فرض کنیم البته از افراد نقیض او خواهد بود چنانکه سواد مثلا صفت جسم اسود است و از افراد لا جسم زیرا که سواد عرض است البته جسم نخواهد بود که جوهر است پس جسم اسود را توان گفت الجسم ثولا جسم که صدق اخص که سواد لا جسم است مستلزم صدق اعم است که لا جسم است پس چنانکه الجسم ذو سواد صحیح است الجسم ثولا جسم نیز صحیح بخلاف حمل موافاة که الجسم لیس بجسم صحیح نیست که اجتهام ذی و اثبات در حمل موافاة بر امر واحد جایز نیست و در حمل اشتقاق جایز

جواب گوئیم اتصاف وجود بعدم از قبیل حمل بالنسبة نیست زیرا که وجود الوجود عین وجود است و عروض عدم بشی بی سلب وجود از وی نیست که عدم بمعنی سلب وجود است پس مفاد الوجود محذور و الوجود لیس بهوجود یکی باشد و سلب موجودیت از شی به سلب وجود که مبادا انتزاع است متصور

نیست. پس الوجود لیس بهوجود مستلزم الوجود لیس الوجود
ولا ذو وجود خواهد بود و چون وجود وجود عین وجود است
پس باستلزام سلب الشی عن نفسه الوجود لیس بهوجود لازم
آید که از قبیل حمل موافقه و بالاتفاق مهتمم و باطل است و اما
بطلان ثانی یعنی ارتفاع وجود از سنج حقیقت پس از آن جهت
که مستلزم سلب الشی عن نفسه است که بدیهی البطلان است
و اعتراض بآنکه سلب امور محذومه عن نفسه محال نیست
مع جواب آن گذشت^۱ فلیرجع الیه و اما بطلان ثالث که وجود
منقلب بعدم گردد نیز صریح البطلان است که قلب حقایق
قاطبه استدلال بدیهیه دارد و فرق در لوازم ثلاثه آنکه در
صورت عرض وجود باقی می ماند بحقیقت خود و عدم عارض
او می گردد و در صورت ثانییه حقیقت وجود من شبعه مرتفع
می گردد در صورت ثالثه^۲ تبدل حقیقی بدقیقتی لازم می آید
فافهم و تأمل فیه.

قال الکوردی فی جلاء الفہوم "الوجود بمعنی ما بانضمامه الی
الماهیات الممكنة یترتب علیها آثارها المقتضیة بها موجود فان
کل مفهوم متخایر للوجود فانها یکون موجودا بامر زاید ینضم
الیه وهو الوجود فهو موجود بنفسه والا ینلزم تسلسل الوجودات
الی دالا یتناهی و امتیازة عما عداه بقید سلبی وهو ان وجوده
لیس زایدا علی ذاته " انتهى -

سالبه چهارم سالبه رابعه لا موجود الا الوجود - یعنی لا
موجود الا الله و مفاد این سالبه بچند نوع است

یکی آنکه نیست موجودی مستقل بهوجودیت مگر حق سبحانه
و معنی استقلال یا آن است که به افاضه واجب وجودی بکسی
ثابت نیست و بعد افاضه هر یکی موجود است با لحقیقه و
باین معنی احدی از حکماء و متکلمین بلکه عوام و خواص مخالف
نیستند و مقرر اند با احتیاج ممکن با واجب هم در وجود و هم
در بقا وجود - یا معنی استقلال آن است که وجود ممکن اگر

بصفت غیریت وجود حقیقی ملاحظه می کنیم هبام منشور است
 بلکه در رنگ وجود صفت انتزاعی که تابع وجود موصوف است
 غیر مستقل است باوجود مقید که تابع مطلق است مستقل
 نیست بلکه وجود موصوف و مطلق مستقل است و هر جا که در
 کلام صوفیه صافیة وجود استقلالی مذکور گشته به همین معنی
 راجع است

و حاصل کلام صوفیه آن است که اینجا دو امر اند

یکی آنکه آنچه محالین است بحیان یا معلوم ببرهان و
 متصف بحسوان موجودیت یا آنکه عین حقیقت حق است
 تعالی پس موجودی غیر او نباشد یا آنکه این همه معدوم است
 که متمثل و متخیل می شود ما را موجود چون تمثل امور متخیله
 و موهومه پس غیر موجود نباشد مگر در وهم و خیال و ظاهری
 آن است که صوفیه جمع کرده اند درین هر دو امر چنانکه می
 فرمایند هرچه دیده و دانسته می شود از موجودات اوهم باطله
 اند از حیثیت تکثر و موجود فی الحقیقت اند من حیث اند
 واحد زیرا که آن حقیقت حق واحد است فی ذاتها صاحب اعتبارات
 متکثره غیر مجعوله پس هرگاه که ظاهر شود آن حقیقت بذاتها
 فی ذاتها و مستلزم شود ظهورش ظهور اعتبارات لازمه او را درین
 هنگام آن حقیقت واحده ظاهر می گردد متلبس بآن اعتبارات و
 احکام و آثار آن و همین تلبس افکنده است ناظرین را در التباس
 تا گمان بردند همان حقیقت متلبسه باعتبار واحد را حقیقتی و
 متلبسه باعتبار دیگر را حقیقتی دیگر و مع ثالث ثالثه و هكذا
 پس موجود واحد متکثره بشیون و اعتبارات دیده می شود
 موجودات متکثره غیر منحصره چنانکه نقطه جواله و قطره
 بازله از جهت تعدد و تکثر نسبت او محدودی که دروی جولان
 می کند بمشاهده می آید که دایره خط است و نقاط کشیده محسوس
 می گردد ازین غلطی حس هر یکی در مقام نزاع است و ازانجا
 متکثر می شود شعب بترعاع

و سابق در مقدمه کتاب بیان نموده شد که صوفیه صافیه
 علیهم الرحمة و التحیة طوری دارند و رای طور عقل که آن را
 ذوق و وجدان و کشف می نامند و اعتماد ایشان بر علوم خود بران
 طور است و بنابر تمیز صحیح از سقیم مکشوف خود را بر میزان
 عقل و نقل می سنجند اگر عقل و نقل رد نمود آن را از اغلاط
 اوهم می شمارند و اگر عقل و نقل باستدالة و ابطال آن متصدی
 نیست اعم ازینکه بعقل و نقل مثبت و متیقن باشد یا غیر
 مهتم بلکه محتمل بود آن را صحیح می شناسند پس آنچه
 برایشان واجب است مجرد رفع استدالة عقلی و نقلی است نه اثبات
 آن بدلائل و رد منوع و سد احتمالات لهذا درین مقام یعنی در
 شرح سالبه رابعه اول رفع استبعاد عقلی و عدم اقامت دلیلی بر
 استدالة آن بیان نموده می شود و بعد از آن شواهد و بینات عقلیه
 بر جو از بلکه وقوع آن ایراد می کنیم من بعد کلام بعض
 اکابر دیس و ایضا مجتهدین که نزد مخالفین و منکرین نیز از
 ثقات مجتهدین اند نقل می نمائیم لهذا این را در سه اصل
 مستقل بتصریر آورده شد

اصل دوازدهم

در رفع استبعاد عقلی و عدم اقامت دلیلی

بر استدالة این مسئله

موجودات حقایق مختلفه اند بدانکه کلمه کل متفق
 است برین معنی که موجودات حقایق مختلفه اند اگرچه اختلاف
 کرده اند در تفصیل این اختلاف طایفه ازیشان در تخالف حقایق
 دعوی بداهت کرده اند و خلاف این تخالف را مکابره^۲ می شمارند
 علامه جرجانی در شرح مواقف نوشته

(۱) ف ح استبعاد (۲) بزرگی خود را بر دیگری ثابت کردن و

معارضه و غلبه و جنگ کردن با کسی

”ما يقال ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لا غير
فالقيدون بطور الحقل يعدودن مكابرة لا يلتفت اليها“

وهم مير در حاشیه شرح قدیم تجرید می نویسد

”بدرستی که این خروج است از طور عقل زیرا که بدهات
عقل شاهد است بر وجود موجودات بتعدد حقیقی و برای آنکه
موجودات ذوات و حقایق مختلفه اند بحقیقت لا باعتبار فقط
و کسانی که باین مقاله رفته اند دعوی می کنند استناد آن را
به کاشفات خود و می گویند که ممکن نیست وصول باین مقالات
به بدهات عقل و دلالات وی زیرا که عقل معزول است در آنجا چنانکه
حس در ادراک محمولات معزول است پس مقیدیین بعقل
و قائلین بآنکه هر چیزی را که عقل شهادت دهد مقبول است
و چیزی که عقل شاهد آن نباشد مردود و هیچ طوری و راه طور
عقل نیست - پس ایشان زعم می کنند که آن مکاشفات و مشاهدات
بر تقدیر صحت ماول آید و هر جا که عقل موافقت بشهادت کرده
از اقامت برهان بر بطلان امثال آن مستغنی اند و تجویز آن را
مکابره و غیر ملتفت الیه می انگارند“ انتهى مترجما

تخالف موجودات و بر ضمایر اولو الافکار السلیبه پوشیده

نیست که تخالف موجودات من حیث الاحکام و الآثار معلوم
است بالبداهت و شک نخواهد کرد درین تخالف الامن هر شک
و شک فی انه شک - اما اینکه موجودات متخالف اند بحسب
الذات و الحقیقه پس از بدیهیات نیست زیرا که ایی تخالف
بحسب الحقیقه نه از اولیات و فطریات است نه از حدسیات
و تجربیات بلکه از حدسیات هم نیست زیرا که حواس قوت
نمی دارند مگر بر درک بعض موجودات بعضی جزئیات مادیه
و راه بدرک حقایق ندارند چه جائیکه حکم بتخالف یا
اتحاد حقایق کنند که ایی حکم درک است و نه از متواترات
زیرا که از شروط متواترات آن است که منتهی شود در آخر

بأداس بیکی از حواس پس متواترات بالآخره از حسیات اند
قال الطرابی فی التحلیقات

”الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قوة البشر و نحن
لا نعرف منها الا الخواص و اللوازم و الاعراض و نحن لا نعرف
الفصول المحرفة لكل واحد منها الدالة علی حقیقتة“

و فی موضع آخر منها

”لما كان الانسان لا يمكن ان يدرك حقایق الاشیاء لا سيما البسائط
منها بل انها يدرك لا زما او خاصة من خواصه و لما كان الاول
ابسط الاشیاء كان غایة ما يمكن ان يدرك من حقیقتة اللازم
وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه“

التمیاس در بدیهیات و نظریات آری واقع می شود
التمیاس و اشتباه در بدیهیات و نظریات تواند بود که شی واحد
ببعض وجوه نظری و ببعض وجوه بدیهی باشد اینجا بعدم
تمیز آن وجوه التمیاس در اصل بداهت و نظریت می افتد از
این جا است که مردم قاطبة می دانند که ما مشاهده می کنیم
اجسام را و حال آنکه مشهود نیست مگر الوان و اضواء که
عوارض اجسام اند و لهذا حکما گفته اند ”الجسم محسوس من
حيث سطوحها و الوانها و محقول من حيث حقایقها و ذواتها“
و بسا باشد که نظریت شی بسبب شهرت و اعتیاد نفس مشتبه
ببداهت می گردد نمی بینی هر آنچه در آئینه می نهاید عامه
ادعان می کنند بحالول آن در مراة

و حکیم می گوید که شخصی می بیند ذات خود را بانعکاس
بالمرآة لا فی المرآة و عوام این قول حکیم را مکابرة می شناسند
از سبب مخالفت بآنچه نزد ایشان بدیهی است زیرا که عادت
گرفته اند برویت شی در مقابل و آنچه در مقابله آئینه بدیهی
مدقق است همین قدر است که شخصی وجه خود را می بیند
خواه در وجه مرآة خواه بتوسط آئینه بطریق انعکاس خواه بنهد

مثالی بخلاف رویه فی المراء که آن بدیهی نیست بسبب اعتیاد و اشتها^۱ بداهت بلکه با ولایت^۱ مشتبه گشته و امثال این اشتباهات بسیار اند چنانکه حکیم می گوید بیشتر از الوان و غیر آن چنانچه بیاض در ثلج وجود فی الخارج ندارند مگر بر سبیل تخیل و چنانکه متکلمین خصوصاً امام ایشان ابوالحسن اشعری می گویند که مس آتش به پنبه و زدن سنگ بر شیشه موثر نیست در احتراق^۳ و ادکسار^۴ هر چند این احتراق^۴ و ادکسار متصل و متعاقب آن حادث شود بلکه عادت الهیه بران جاری است که خلق فرماید احتراق را عند خلق^۵ الهیس بالنار و ادکسار را بعد ضرب الزجاج با لاجار و عوام چه بلکه خواص نیز بر امثال این اقوال ادکار شدید دارند بسبب آنکه نزد ایشان ضرورت قطعیه است بتاثیر و تاثیر بینهما همین قسم ناظران اشیا چون یافتند اینها را متخالفه بحسب آثار و احکام زعم کردند که این تخالف بحسب حقیقت است و سر درین آن است که ایشان قناعت نموده اند بآنچه در بادی الرای یافتند و غرض نکردند در بصر حقایق و غوامضی آن دریای بی پایان نه نموده آنچه سرمایه به مایه به پا^۶ بداشتند بهقلدان و معتقدان خود سپردند هکذا طبقه بعد طبقه تا بدیدند این مقدمات واهی بعد شهرت رسیدند و مشتبه بضروریات گشتند و علتی که در ابصار و افکار اولیس بود در لاحقین نیز موجود و مستمر و علاوه بران تلقی از آباء و اجداد معتقد فیهم ان هی الا اسماء سمیتها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان و لهذا گفته اند که قول بداهت مقبول ذمی شود مگر بعد تخلیه و تجرید نفس از آنچه منقطع است از وی عادات و اعتقادات که تلقی کرده است آن را بقبول از اکابر خود چنانکه اهل هند که راسخ گشته

(۱) ح باولیات (۲) ف ح می گوید (۳) ف ح احتراق (۴) ف احتراق

(۵) ح الهس (۶) ف به پایه داشته اند (۷) ف ح منطبع است در وی

است در قلوب ایشان انکار از ذبح بقره و قبح اکل لحوم بسبب
آنکه اوایل ایشان را در قلوب و ضمائر مرتسم^۱ شد بعضی رسوم
و علوم و رقت و شفقت بر قتل ذوی الارواح و خیال سنگدلی در
جانب آخر و این رسوم بعدی است حکام گرفت و آن قدر بتواتر
و اشتها و ثوق یافت که حالا ذبح بقره را گناهی می دانند زیاده
از قتل انفس و نهب اموال و این معنی را از بدیهیات اولیات
می شمارند و حال آنکه شام^۲ جل جلاله مأمور بذبح بقره فرموده
و قربات و قربادات بآن منوط^۳ نمود

سوال و جواب سوال اگر گفته شود که پس باین
هنگام امان از بدیهیات مرتفع^۴ گشته

جواب امان از بدیهیات مرتفع نگشته بلکه از آنچه مشتبه
به بدیهیات است و حق است که بهشتیهات امان و ایمان نباشد
آری لازم می آید از این تقادیر صعوبت معرفت بدهات و
ظہریت و آن مهتم نیست و عجب تر اینکه کسی دعوی کند در
مقابل حکیم که وجود الوان در خارج بدیهی است یا در پیش
متکلم که تاثیر ضرب زجاجه بر سنگ در انکسار بدیهی است
خواهند گفت که این بدهات و هم است و بدهاتی را که در
دعوی مخالف حقایق پیش می آرند بکدام دلیل از بدهات و هم
جدا می شناسند و ما هم الله سبحانه سواء الطریق و آنچه علامه
جرجانی گفته که هیچ طور و رای طور عقل نیست جواب آن
در مقدمه کتاب بقلم آمده فلیرجع الیه. این است حال
طائفه که در دعوی مخالف حقایق بعض بدهات مستعمل اند

استدلال طایفه دیگر طائفه دیگر استدلال می کنند

بر مخالف حقایق گاهی باتحاد لوازم و اشتراک اشیا در بعض آثار
و سیجی بیانده و گاهی باختلاف لوازم و آثار و تقریرش آنکه
آب و آتش مثلا مشک نیست در مخالف آثاری که مترقب بر این

(۱) ف مرتسم (۲) ف فرمود (۳) امان در نیست (۴) ف اینگونه

هر دو است و تخالف آثار مستلزم^۱ تخالف حقایق است برابر
 است که استناد آثار بصور نوعیه^۱ کنند چنانکه مشائیین
 می گویند یا بارجاب انواع چنانکه مذهب اشراقیین یا مجهوم
 امریین چنانکه قول بعض علماء است و ملاک استدلال و مرجع
 ادله ایشان آنکه طبیعت^۲ واحده مقتضی آثار متخالفه^۲ نتواند
 شد و الا لازم آید که جمیع^۳ آثار متخالفه و احکام متناقضه در هر
 حقیقت مجتمع باشند که تخلف مقتضای ذات از ذات صحیح نیست
 و جواب این مقدمات واهییه از اثنای بیان منکشف می شود و
 قدر ضروری درین مقام همین قدر است که تخالف آثار بحسب
 حس ثابت است بلا سخن نه حسب الحقیقه یعنی آنچه محسوس
 می گردد بعد الحس بها نسبییه نارا غیر آن است که محسوس
 می شود بعد الحس بها نسبییه ماء و این مقتضی تخالف هر دو
 حقیقت مسهین نهی شود زیرا که جایز است که مترتب شود بر
 هر واحد از آتش و آب آنچه مترتب بر دیگر است فی الحقیقت
 اگرچه محسوس نباشد بسبب علتی یا قلتی و حالانکه اصحاب کهن
 و بروز که طائفه از حکماء متقدمین اند قایل اند بآنکه طبایع
 اجسام کلهها در هر جسم موجود و مجتمع و مندرج و مندمج اند و
 هر طبیعتی که از ان طبایع مندرجه بارز شود حس بآن و
 باحکام و آثار آن متعلق می گردد و طبایع دیگر با احکام و آثار
 خود مختفی و کامن و تفصیل این مذهب در مسئله اندراج
 مذکور خواهد شد

ترتیب آثار متخالفه بر حقیقت واحده چرا

جایز نباشد الخرض تفاوت احکام بحسب الحس مقتضی تخالف
 حقایق بودن بدلیل امتناع اجتماع متقابلات پیش ارجاب نظر
 قاطبه مسلم نیست چنانکه اصحاب کهن و بروز پس این را
 از بدیهیات انگاشتین و جانب مخالف را مکابره پنداشتین چه
 قسم صورت می پذیرد به ابطال این رای ولو سلمنا پس چرا

جایز نباشد ترقب^۱ آثار متخالفه بر حقیقت واحده چنانکه سواد
و بیاض بر حبشی و اقرارک و جایز است که حقیقت واحده مقتضی
ذفس اختلاف باشد بر نحو خاص نه مقتضی امور متخالفه پس
مقتضای طبیعت واحده اختلاف واحد است نه امور متخالفه
متعدده. نهی بینی که طاؤس با آنکه حقیقت واحده شخصیه
است مقتضی چه قدر اختلاف الوان است و جایز است که به
اقتضای طبیعت ترقب آثار متخالفه بجعل جاعل مختار باشد
یفعل الله ما يشاء و یحکم ما یرید لا یسال عما یفعل و هم یسألون
و مذهب اشعریین^۲ نیز همین است

و جایز است که مخصوص بآن آثار و احکام آثار و احکام دیگر
باشند قیل هذه الاحکام و الآثار الظاهرة عن حقیقة واحدة و هكذا
الی ما لا یتناهی نه تخالف حقایق و مثل این تسلسل مسلم الاستداله
نیست و حالانکه مشائیین با وصف اثبات صور نوعیه از لزوم این
تسلسل باینکه از التزام آن سالم نهانند زیرا که چون از ایشان
سوال کرده شد که منشا اختلاف و آثار و اختصاص حقیقتی بآن آثار
مخصوصه صور نوعیه اند پس منشا اختلاف خود صور نوعیه و
اختصاص بآن چیست جواب دادند که اجسام پیش ازین صور
مقترن بودند بصور اخیری که مستعد شدند اجسام بسبب اقتران
بآن صور مر این صور لاحقه را و هكذا هر صورت سابقه معد است
مر صورت لاحقه را (و تسلسل در محال نیست) و بدستور
بر اشراقیین نیز این تسلسل لازم است هر چند از ایشان منقول
نباشد زیرا که ایشان استناد آثار بارجباب انواع می کنند و می گویند
حقایق متخالفه اند بالحقیق و متنوع باعراض و احوال عارضه
پس تخصیص اعراض را بآن حقایق نیز مخصصی می باید و قطع نظر
ازین همه امتناع اجتماع متقابلات مطلقا مفهوم - جایز است که ذاتی
باشد که وسعت داشته باشد این اجتماع را و محیط باشد بآن همه

(۱) ف نباشد که ترقب (۲) ح اشعری (۳) این عبارت در ف و ح

مقابلات با وصف وحدت ذاتی خود چون هیولی که واحد است بالذات ومع هذا هم متصل می شود وهم منفصل وهم واحد وهم کشیر الی غیر ذلک من الاحوال و الآثار المتخالفة و ذات او سبحانه خود اوسع است از هیولی که بعض ظهورات اوست وهو بكل شی محیط صفت او و متکلمین اگرچه قایل بهیولی نیستند لکن ایشان را دلیلی برا متناع چنین موجود نیست و اما اثبات جزء لایته جزی اگر با تهم رسد مستلزم نیست مگر ابطال هیولی را خاصه لاکل موجود شانه الاحاطة و الاتساع جل شانه

بطلان انحصار الوجود فی الوجود و طائفة استدلالها
 علی بطلان انحصار الوجود فی الوجود با اشتراک الحقایق فی اللوازم بدلیلین

الدلیل الاول احد هما ان الوجودین حقيقة قد یشتراکان فی معنی اللازم غیر منفک عنهما کزید و عمرو فی معنی الانسانية فلوکان الوجود هو الوجود حقيقة لکان الوجودان هویتین مشترکتین فی لازم و اتحاد اللازم یبدل علی اتحاد الملزوم اذ اللازم مستند الی الملزوم و محلول له و وحدة المحلول یستوجب وحدة الحلة البتة فلا بد من اشتراک الوجودین فی ذلک المعنی الداخلة فی حقیقتها والا فالخارج ایضا لازم مشترک و تنقل الکلام الیه بعینیه و ذلک المعنی لیس حقيقة الوجود لها عرفت من بطلان اشتراک معنی الوجود فلا بد ان یکون غیر حقيقة الوجود فبطل ما زعم من انحصار الوجود حقيقة فی الوجود

اقول و بانه التوفیق و بیده ازمة التحقيق ان هذا الدلیل مبنی علی ان الوجودین حقيقة قد یشتراکان ولا یخفی ان من لا یقول بتعدد الوجودات بل یدعی وحدة الوجود و الوجود کیف یسلم الوجودین حقيقة حتی یسلم اشتراکهما فی معنی لازم و هل هذا الا مصادرة علی المطلوب و لیس فی یدی المنازعین دلیل علی تعدد الوجودات الا الاحالة علی البداهة و قد بینا تفصیلا

قوله قد يشتركان اه ولا شك ان الاشتراك في معنى لا يستلزم ان يكون موجودين حقيقة بل يجوز ان يكون الامر ان اعتباريين و يشتركان في معنى لازم اعتباري كما يقوله الصوفية الصافية فزيد و عمرو موجودان اعتبارا و مشتركان في معنى الانسانية التي هي امر اعتباري اضافي كما برهننا عليه في تحديد المحدود بالاعراض و الصفات فلتكن على ذكر منه

و اما لزوم ذلك المعنى المشترك فيه فهو ايضا غير مسلم عند الخصم كيف و ادراك اللزوم و اثباته متوقف على ادراك حقائق الاشياء و قد سبق من الفارابي في تعليقاته انه لا سبيل اليه اصلا ولا سيما في الجسائط فلم لايجوز ان لا يكون هناك لزوم اصلا و اما عدم الازدواج فليس هو به مثبت اللزوم العلوي ولا يقال ان الانسانية لازمة للحيوان الناطق بل لاربيته لانا نقول نعم ولو سلمنا لكن لاينفخ لم لايجوز ان يكون الناطق الذي هو ملزوم الانسانية خارجا عن حقيقة زيد و عمرو كما قالوا ان هذه الحقول ليست فصولا حقيقة بل هي لوازم الفصول تعبر بها عنها بتعبير التحبير عن الفصول الحقيقية او لتعبر ادراكها فيكون النطق الذي هو معنى خارج عن زيد و عمرو ملزوما للانسانية التي هي ايضا معنى تعبر عنه انتم بلفظ الانسانية ان هي الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان

و الحق الحقيق بالتحقيق على ما نقله السيد السند في شرح المواقف انه ليس في الخارج الا امر وحداني ثم الحقل يطلعه و يفصله الى امور متعددة بعضها متعلقة بذاك الامر الواحد لملاقته اشد اتصالا بحيث يرى بطلان ذلك الامر باذدواج ذلك البعض فيسميها ذاتيات و يجد البعض الآخر منها ادون من البعض الاول في الاتصال و التعلق لكن لايجده منفذا اما من ذلك الامر الموجود او من بعض من البعض الاول منه فيسميها لوازم ثم

(1) ف ح نقول نعم لكن (2) ف ح الفصول (3) ح فصلا (4) ف ح

يجد بعضها ثالثا قابلة للاذفاك ويسمىها عوارض و لو اذق الى غير ذلك من النسب و الاعتبارات و ليس في الخارج الامر بسيط واحد

انتزاع الامور المتعددة من الواحد البسيط لا يقال
قد حقق المتأخرون من العلماء ان الضرورة العقلية حاكمه بانها لا يجوز انتزاع الامور المتعددة من الواحد البسيط و عليه بنوا كلية استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي لانا نقول هذا منقوض بوجوه متعددة

منها ان الواجب تعالى باجماع الجميع واحد بسيط لا تعدد فيه اصلا و مع ذلك ينتزم العقل منه و ينسب اليه امورا كثيرة يسميها صفات واجبية كالعلم و القدرة و الارادة وغيرها

و منها المحلول الاول فانه ايضا بسيط من حيث ذاته و تكثر باعتبارات خارجة منها و بكل اعتبار يصدر منه محلول كالعقل الثاني و الفلك التاسع فيلحق بكل اعتبار عليه اضافية بالنسبة الى المحلول خاص و ينتزم العقل منه هذه الاعتبارات و مع هذا فهو بسيط بالذات واحد لا تكثر فيه ذاتا ولو كفى التكثر الاعتباري في انتزاع هذه الامور المتعددة من المحلول الاول البسيط فيكفي في غيره ايضا .

و منها ان العلم الاجمالي البسيط للواجب عيّن ذاته تعالى وهو منشأ للعلم التفصيلي و تفاصيل المعطيات و للعقل ان ينتزم من ذلك العلم البسيط تفاصيل لا يكاد يتناهى فتأمل

لا يقال ليس في هذه المواد الثلاث تركيب ذهني و كلامنا فيه لانا نقول تخصيص الانتزاع بالجنس و الفصل و انه لا يجوز انتزاعها الا بمقابلة امور داخلية في المحدود بحسب الخارج تكلف بعيد يابى عنه الفهم السليم فان حكم الضرورة العقلية بعدم جواز انتزاع الامور المتعددة من الامر الواحد مشترك بين الجنس و الفصل الذين هما من الاجزاء الذهنية و بين غيرها فتدبر ولا استلزام اتحاد اللوازم اتحاد الملزوم فمبناه على ذى عموم الازم استنادا الى طبيعة مشتركة

گردید میر باقر داماد و هذا القول من مفترعات المير

باقر داماد ورد بوجوه كثيرة

منها ما افاده بعض المعاصرين اوردناه تتميها للمقام و ان
كان خارجا عن ما يجب لنا في المرام قال

لا يخفى على المتتبعين دسائير الحق و العناية و المتوسمين
بحرون الصدق و الدراية ان ما شنع به من يدعى الشركة مع
موسسى مبادئ الحكمة فى الدراسة و التعليم ولا يكف لسانه عن
كل متكلم و حكيم على ما اشتهر من الجهاهير و تورث من النصارير
من تجويزهم كون اللازم نعم من الملزوم وما بنوا عليه
قواعدهم فى مواضع عديدة من مبادئ العلوم و ما تفرع عليه من
ان اتحاد اللوازم لا يصادم اختلاف الملزومات زعما منه بان القول
به خلط ما بالعرض بما بالذات يعنى ان ما يتراى فى بادى اللفظ
انه لازم نعم فهو فى الحقيقة و بالذات لازم للطباع المشتركة
مسألة و الخصوصيات بلغت ثم بواسطة يلحق بكل معين
بالعرض وان اتحاد اللوازم يستدعى اتحاد الملزومات بناء على ذلك
كما يلوح بالمراجعة الى كتبه من القيسات و التقديسات و تقويم
الايمان وغيرها فهو اوهن من دسبج المنكبات لانه قول
بلا دليل على انه ان اراد ان الطبيعية المشتركة و اسطة فى عروض
اللزوم له بالنسبة الى الخصوصيات فهمنوم ضرورة ان معنى اللازم
وهو امتناع الازدكاز متحقق فى الحقيقة بالنسبة الى الخصوصيات
ايضا كما هو متحقق بالنظر الى الطبيعية المشتركة و المعارض فى
الواسطة فى العروض يكون واحدا عارضا للواسطة بالحقيقة
و ينسب الى ما هو واسطة له علاقة و تجوزا كما فى التميز
بالمعارض للمعارض و الشركة بالعرض لجالس السفينة المسقفة
و ان اراد انها واسطة فى اثبات فهو كقاترى لان اللزوم
للخصوصيات ابين و اجلى عند العقل و اللزوم للمقارر المشتركة امر

(1) م يحسب املا (2) ف عن (3) ف من (4) ف اللزومات

(5) ف زعما (6) ف خصوصيات (7) ف قيسات

خفى لان القدر المشترك اذا حصل بعد تحليل المفروضيات فكيف
 يكون الاخفى واسطة في اثبات الاجلى بل الامر بالعكس و ان
 اراد انها واسطة في الشبوت فعلى تقدير التسليم لا يضربا قاله
 القوم فانه حينئذ كما هو لازم في نفس الامر للطبيعة المرسله
 كذلك لازم للمفروضيات ايضا فيها فقد ثبتت من الموازم ما هو اعم
 من الملزوم و ان كان بالنسبة الى ملزوم آخر مساويا و ان كان
 لزوما له الملزومه لذلك الآخر و القوم لم يصرحوا بان اللازم الاعم لا بد ان
 يكون بالنسبة الى كل الملزومات كذلك و ان يكون لازما أولا و
 بالذات فكان النزاع حينئذ بمنزلة ما اذا قال قائل ان من الموجودات
 ما هو ممكن فقال آخر هذا خلط ما بالعرض بما بالذات بل انها
 الموجود أولا بالذات هو الواجب تعالى و الممكنات انها هي موجودة
 بالعرض و ثبت ان اتحاد الموازم لا يصادم اختلاف الملزومات
 بجواز ان يكون اللازم اعم

و ايضا على هذا التقدير ان اراد بالطباع المشترك ما هو ذاتي
 ينتقض بالاعراض العامة اللازمة للأنواع^ف الاخيرة بالنسبة الى
 فصولها فانه تكون اعراضا عامة لازمة بالقياس اليها ايضا ضرورة
 كما لها شي بالقوة بالنسبة الى المناطق و الصاهل وغيرهما من الفصول
 الاخيرة اذ ليس هناك طباع مشترك ذاتي للزوم بساطتها و تركيبها من
 امور متساوية ان جوز و ان اراد مطلق ذاتيا كان او عرضيا فلزوم
 الماشي مثلا لتلك الفصول المتعددة يكون معللا بقدر مشترك
 عرضي بين تلك الفصول و ذلك القدر المشترك ايضا يكون لازما لها
 البتة ضرورة انه ما لم يجب الحلقة بشي لم يجب المعلوم
 منه ايضا ولا يغردى منه شارح المطالع لزوم الوسط للماهية في
 بحث اللازم القريب فان الوسط هناك واسطة في اثبات لانهم
 فسروه بها يقترون بقولنا لانه و ههنا واسطة في الشبوت فعند
 لزوم الماشي لتلك الفصول يتحقق ثلاث لزومات لزوم الماشي
 للقدر المشترك العرضي و لزوم القدر المشترك لتلك الفصول و

لزوم الماشى لها المتفرد عليها فيجربى الاحتمالات الثلاثة في تلك
 اللزومات الثلاثة بناء على ما استقر^١ رأيهم من ان اللزوم لا يخلو من
 ان يكون اللازم علة للملزوم او بالعكس او يكون كلاهما مستنديين
 الى علة ثالثة فانهم فسروا اللزوم في بحث الشرطيات بالمصاحبة
 لعلاقة و العلاقة بالعلية او التضاييف مع ان الثانى راجع الى
 العلية بان يكونا محلولين لثالث عند مدققين كما هو بنفسه
 ايضا مصرح به في كتبه فان كان القدر المشترك العرضى للفصول
 هو الجنس الذى هذه الفصول مقسمة له لكونه عرضا عاما لازما
 بالقياس اليها فالاحتمالات العقلية الحاصلة من ضرب الثلاثة
 التى هي للملزوم بين الماشى و الحيوان فى الثلاثة التى هي بين
 الحيوان و الفصول ثم ضرب الحاصل فى الثلاثة التى هي للزوم^٢
 بين الماشى و الفصول هي سبعة و عشرون فاذا اخذنا الماشى علة
 للحيوان و الحيوان علة للفصول يكون الماشى علة للفصول ايضا
 ويكون اللزومات الثلاثة باسرها بعلاقة عليه اللوازم

لزوم علية الاعراض العامة للذاتيات فهذا الاحتمال

مع مخالفة في نفسه لما ترى مافية من لزوم علية الاعراض
 العامة للذاتيات بلا واسطة او بواسطة و علية بعض الذاتيات
 لبعض لان العلية فى الذاتيات تحل بالاحل باطل لان لزوم الحيوان
 لتلك الفصول يكون محالا بلزوم تقدير^٤ مشترك آخر ايضا على معتقده
 وهكذا فلا بد ان يتمد^٥فظ العلاقة المذكورة فى اللزومات الآتية
 الغير المتناهية بان يكون الحيوان علة للقدر المشترك الثانى و
 لك القدر المشترك علة لتلك الفصول فالحيوان يكون علة لتلك
 الفصول ايضا بالواسطة و هكذا والا لاستغنى الحيوان فى لزومه
 لتلك الفصول عن القدر المشترك الثانى لان لزومه لها فى اللزومات
 الثلاثة ان يقال كان بعلية لها فلا يفتقر فى اللزوم الى القدر
 المشترك الثانى الا اذا كان علية لها بواسطة عامة له و اما اذا

(١) ف استقر عليه (٢) م للمازوم (٣) م باطلا (٤) ف م قدر

(٥) م تتمفظ

لم يكن بواسطة سواء لم يكن علة لذلك القدر المشترك او كان و لكن
 لم يكن ذلك القدر المشترك علة لتلك الفصول يستند الحيوان في لزومه لتلك
 الفصول لكونه علة لها و يكون لازما لتلك الفصول بلا واسطة قد
 مشترك وهل هذا الاخرق الفرض و اذا انخفضت العلاقة المذكورة
 يكون الحيوان علة لتلك الفصول بواسطة فان كانت متناهية
 بقوت ماهو يصدره و يشبت ما صرحوا به و الا يلزم التخصيص فلا
 يتناهى مترتبة ترتبها طبيعيا بين الحاضرين و ان كان في جانب
 المحلول و الاحتمالان الباقيان في الماشى مع الفصول باطلان لانتاج
 قياس المساوات الداصل من علية الماشى للحيوان و الحيوان للفصول
 خلافا و اما اذا اخذنا الماشى علة للحيوان و الفصول علا له ايضا
 مع الاحتمالات الثلاثة المتصورة بين الماشى و الفصول فحينئذ
 و ان لم يلزم التوارد لكون احدهما علة قريبة للحيوان و الآخر
 بعيدة على تقديرين من التقادير المتصورة بين الماشى و الفصول
 و لجواز كون الماشى علة غير موجبة للحيوان وان كانت الفصول
 علا موجبة له على تقدير آخر لان الماشى لازم و العلية مطلقا
 توجب كون الوصف بها لازما كما هو كذلك بالقياس اليه و
 الفصول ملزومة و العلية ادما تقتضى الملزومية اذا كانت على نفس
 الايجاب و التوارد المستحيل ادما هو في التحلل الموجبة لكن
 الاحتمالات بعضها و بعضها متشاركة في السخافة في لزوم استبعاد
 الماشى في لزومه للفصول عن تخطل الحيوان لان الماشى حينئذ ان
 كان علة للفصول او محلولا لها معها لثالث و الحال ان كلا من
 ادما العلية حينئذ ليس بتوسط الحيوان كما هو بين فيكون
 مستغنيا في اللزوم و يلزمه خلاف مذهب الية و اما اذا اخذنا
 الماشى علة للحيوان و الحيوان و الفصول محلولين لثالث فان
 اخذنا الماشى علة للفصول ايضا فلا يخلو من ان يكون الماشى علة

(1) ح حرق الفرض ف حرق الفرض (2) ف كان (3) ف فبعظها

(4) ف او محلولا لها او محلولا معها لثالث

لذلك الشئ الثالث اولا ثم بواسطة علته للحيوان و الفصول او علته
لها بجلا بواسطة اولا

فعلى التقادير كلها وان لم يلزم التوارد لهما لكنه يتوجه
عليه ذلك الوجه من السخافة و استغناء الماشى فى لزومه للفصول
عن الحيوان لانه لما كان علة لها بواسطة الشئ الثالث اولا
بواسطة كفت تلك العلاقة فى اللزوم من غير مدخلية للحيوان
اذ لا عليه بين الحيوان و الفصول و ان اخذنا الفصول عللا للماشى
فتكون عللا للحيوان ايضا بقياس المساوات فلا يصلح لاندحام مع
كون الحيوان و الفصول معلولين^١ لثالث لان هذا الاحتمال بقريضة^٢
تناظرة مع العلوية بينهما يتفقد بكونها عاريتين عن العلوية فى
ما بينهما بل ينفرد فى الاحتمال المتقدم وهو ما اذا كان الماشى
علة للحيوان و الفصول علالة و الفصول عللا للماشى فيجرب^٤ فيه
المحذور^٣ الذى كان هناك وان اخذنا كليهما معلولين^٤ لثالث يلزم
السخافة و الاستغناء سواء كان هذا الثالث عين الثالث الذى كان
علة للحيوان و الفصول او من علته اولا ولا يلزم التوارد كما لا يخفى
و كل ذلك ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد

و ان اخذنا الحيوان علة للماشى و الحيوان علة للفصول^٥ فان
جعلنا مع ذلك الماشى علة للفصول يلزم السخافة من كلا الوجهين^٦ و
استغناء الماشى فى لزومه للفصول عن الحيوان وان جعلنا الفصول
علة للماشى فان كان علة الحيوان للماشى بتوسط علة للفصول التى
هى علة له لزمته السخافة من وجه و عدم مدخلية الحيوان فى لزوم
الماشى للفصول لكونه معلولا لها بجلا توسط و ان جعلناهما معلولين
لثالث تنقل الكلام الى الحيوان فلزومه للفصول على ما هو الفرض
يكون بتوسط لزومه للقدر المشترك الجرضى اللازم لها و هكذا ولا
يستقيم ان تستمر هذه العلاقات فى اللزومات التى هى بعد الثلاثة
الاول و اللازم استغناء الحيوان عن القدر المشترك الثانى بعدم

(١) ح ب ثالث (٢) ح تناظرت (٣) ف لاذى (٤) ح ب ثالث (٥) ف لفصل

افتقارها اليه في علاقة اللزوم وهو العلية لكونه علة قريبة
وذاك بحيدة فيلزم تحقق اللازم الاعم بلا استناد الى قدر مشترك
فاما ان ينفرد في سلك الاحتمالات الماضية وقد عرفت ما فيه و
اما ان يندرج في الاحتمالات الآتية ومعلوم ما عليه وان اخذنا
الحيوان علة للماشي و الفصول عللا للحيوان فلا جرم حينئذ يكون
الفصول عللا للماشي لاغير لانتظام قياس منتج له فلا بد ان تكون
اللزومات الآخر بعد تلك الثلاثة ايضا على هذا الخط من العلاقات
والا لا يفتقر الحيوان في لزومه للفصول الى واسطة مع لزوم
محدورات آخر على بعضها لا يستكن على المحصل فيلزم ترتيب
لوازم هي وسائط في لزوم الحيوان للفصول الواسطة في لزوم
الماشي لها فان كانت تلك اللوازم عينية يلزم التسلسل المستحيل
وان كانت اعتباريات ولا بد للاعتبارات المنتزعة من الامور الخارجية
من مبدا و منشأ عيني ولا تكون نفس الفصول مبدا لوحد من تلك
الاعتباريات و الا يلزم خلاف ماذهب اليه من ان منشأ انتزاع اللازم الاعم
لا يكون واحد من الخصوصيات بل طباعا مشتركا فلا بد وان يكون زائدا
عليها فعلى مذهبه يكون لحوقه مسبقا بهشترك آخر اما عيني و اما
اعتباري منتزعا بالآخرة الى عيني يكون مبدا للعيني الاول بواسطة
او وسائط فتلزم السلسلة في العينية و تنساق الاحتمالات ههنا
فان كانت العلاقة بين العينية هذا الاحتمال الذي اخذناه في
الاعتباريات يلزم التسلسل المستحيل والا يبطل بهامر او بما سيأتي
على اده حينئذ يكون مالا يتناهى مدصورا بين الحاصرين لان
الفصول تكون عللا للحيوان بوسائط غير متناهية يناهى السلسلة
ايضا

و ان اخذنا الحيوان علة للماشي و الحيوان و الفصول معلولين
لثالث فلا جرم يكون الماشي و الفصول ايضا معلولين لذلك الثالث
وتبقى هذه العلاقات في اللزومات التي هي بعد هذه اللزومات
الثلاثة البتة لان منشأ اللزوم بين الحيوان و الفصول حينئذ

كونهما معلولين لعلة موجبة فلا يفتقر في لزومه الى قدر مشترك آخر الا بان يكون واسطة بينهما وبين تلك العلة الموجبة حتى يكون معلولاها بواسطة و يكون الفصل معلولا لها بلا واسطة فيصدق عليهما انهما معلولان لثالث وهكذا ذلك القدر المشترك ايضا يكون معلولا لتلك العلة بواسطة قدر مشترك آخر فيصدق عليه انه علة للحيوان و معلول مع الفصول لعلة موجبة وهكذا فيلزم التسلسل المستحيل على قياس الاحتمال السابق و اندصار مالا يتناهى بين الحاصرين و ان اخذنا الحيوان و الماشى معلولين لثالث فان كان الحيوان علة للفصول فلا جرم حينئذ يكون الماشى و الفصول ايضا معلولين لذلك الثالث ادهما بلا واسطة و الآخر بواسطة ولا يخفى انه حينئذ لا يفتقر الحيوان الى قدر مشترك آخر الا بان يكون واسطة في علة للفصول و الا يلزم الاستغناء فيكون معلولا و علة للفصول وهكذا فيلزم اندصار مالا يتناهى بين الحاصرين و السخافة من وجه و ان كانت الفصول علة للحيوان فلا يمكن ان يكون الماشى علة للفصول لانه حينئذ يلزم ان يكون علة للحيوان ايضا و الشق انه لا علاقة بالعلية بينهما بل هما معلولان لثالث مع استلزامة استغناء الماشى في لزومه للفصول عن الحيوان لانه علة لها بلا واسطة ولا ان يكون الفصول علة للماشى لحصول العينية للماشى عن الحيوان في اللزوم لكونه معلولا للفصول بلا توسط لان الشق عدم العلية بينهما فتعيين ان يكون الماشى و الفصول مستنديين الى علة ثالثة و ذلك ايضا باطل لما مر من لزوم العينية للماشى عن الحيوان لكونه معلولا مع الفصول الثالث بلا مدخلية الحيوان لعدم العلية بينهما فرضا و التوارد في جملة هذه الاحتمالات و ان كان يتراى في بادى الراى بل في بعض مراتب التأمل ايضا لكن الخوض البليغ بعد التجريد التام يحكم بخلافه و نحن و ان طويلا كشم المقال ² عنه لاتيناه على تحقيق مباحث عديدة متجانبية ³ المقام و مفضية الى طول

الكلام لكن عليك بالامتحان و الاقناع و اذ قد اوعيت ما القيت
عليك تبين لك بطلان الاحتمالات باسرها

و هكذا اذا كان القدر المشترك غير الجنس يتأتى الاحتمالات
المذكورة بحدافيرها و يضمحل بعين ما تقدم سوى وجرة السخافة
و ليكن على علم منك ان هذا التطويل و الاسباب انها هو على
تقدير اشتراط الترتيب بالعلية في التسلسل المستحيل و اما اذا اكتفى
بالترتيب بحسب اللزوم لان اشتراط الترتيب انها هو لتحصيل
التطبيق بين ساير اجزاء السلسلتين بتطبيق الاول من ادهما بالاول
من الاخرى وهو كما يحصل بالترتيب العلى كذلك يتأتى بالترتيب
اللزومى كما صرح به بعضهم فذلا لانه يقال حينئذ اذا كان لزوم
كل لازم اعم ولا بقدر مشترك يكون لزوم الهاشى للمفصول بقدر
مشترك و يكون لازما لها ايضا فيكون لزوم ايضا بقدر مشترك آخر
و هكذا فيلزم التسلسل في اللوازم المترتبة لزوما على اذا لاحتاج
الى اثبات لزوم القدر المشترك للمخصوصيات لانه ظاهر كلامه دال
على ان ما قاله ليس يختص باللوازم بل يعمها و ساير المفارقات
بل المدهول بالمواطاة او الاشتقاق هذا و لمسط القول فيه و فى
ما فرم هذا القول عليه من تشنيعة على قوله بتوارد العمل
المستقلة على الطبيعية الكلية بتحصيل علة علة فى حصة حصة و
ارجاعه هناك ايضا الى القدر المشترك لا يرخصة هذا المقام و لهذا
قد بقيت خبايا فى زوايا الكلام فعليك بترك سينات الاوهام و
التمسك بفضل المنهج العلم

قوله والا فى الخارج ايضا لازم مشترك تنقل الكلام اليه بعينه
قلنا كون الخارج لازما مشتركاً مبنى على استلزام وحدة اللازم
بوحدة الملزوم ايضا و استناد اللازم الاعم الى الطبيعية المشتركة
و قد ابطالناه ولو سلم فلاشك ان استحالة نقل الكلام الى الخارج

(١) ف لا يحتاج (٢) درج و ف چنین است - و قد ابطالناه آنذا و اما

نقل الكلام الى الخارج فمبناه على استلزام التسلسل ولا نسلم استحالة
مثل هذا التسلسل الخ

فببناء على استلزام التسلسل ولا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل
 كيف و المشائيون يقولون باستناد الآثار و اللوازم الى الصور
 النوعية و الصور النوعية الى صور نوعية اخرى فإلزامهم التسلسل في الصور
 النوعية و كذا الاشرافيون يسندون الآثار الى الاعراض الداخلة في الاجسام
 و الاعراض الى اعراض اخرى و المتكلمون لا محيص لهم عن
 دخول الاعراض كما سبق في هذا الاصل مفصلا ولا حاجة لنا
 في جواب هذا التسلسل الى اعادة ما ذكرناه بالشرح و البسط
 فليرجع اليه بالتأمل الصادق

الدليل الثاني الدليل الثاني انه قد يكون الوجودان
 حقيقة يشتركان في الحقيقتين كزيد و عمرو يشتركان في معنى
 الحيوان و المناطق و الضرورة شاهدة بان الشئ من جهة واحدة
 لا يكون منشأ الانتزاع الامور المتعددة فمنشأ انتزاعها اما معنيان
 آخران انتزاعيان او امران داخليتين في حقيقتها و الاول لا معنى
 له لانه ينقل الكلام بعينه في منشأ انتزاعها فتعيين الثاني
 و اذ قد عرفت بطلان اشتراك الوجود في الوجودات لزم ان
 يكون ذاك الامر غير الوجود و موجودين حقيقة فظهر بطلان
 انحصار الوجود في الوجود و اذا بطل كون الوجود هو الوجود
 بطل ما بنى عليه من ان المجعل هو الوجود او اتصافه
 بالماهية اذ الشجرة بنى عن الشجرة و اذ لا شجرة فلا شجرة

قوله الموجودان حقيقة يشتركان في معنيين اقول قد مر
 ان هذا مصادرة على المطلوب وغير مسلم عند الخصم

قوله فمنشأ انتزاعها الخ اقول نحن نختار الشق الاول ان
 منشأ انتزاعها امران آخران انتزاعيان غير داخليتين في حقيقتها
 ولا ينفع نقل الكلام اليهما فان الصفات المتكشرة الواجبة منتزعة
 عن ذات الواجب البسيط باعتبارات متكشرة خارجة عن ذاته
 تعالى فينقل الكلام الى تلك الاعتبارات و يتسلسل فيها جوابكم
 هناك فهو جوابنا ههنا و كذا في الاعتبارات اللاحقة للمعقول
 الاول و لنا ان تعارض هذين الدلييلين بان الواجب تعالى

و العقل الاول مثلا يشتركان في معنى العلم فيجب ان يكون
 هناك طبيعة مشتركة مستندة اليه ذلك اللازم اعني العلم
 ولا يجوز ان يكون ذلك الامر خارجا عنها فان دقل الكلام اليه
 فانه ايضا لازم خارج مشترك فوجب ان يكون الواجب و العقل
 الاول مركبا من امرين³ فيلزم بطلان بساطة الواجب وهو مفهوم
 عليه و متفق عليه و نقول ان الواجب و العقل الاول يشتركان
 في معنى الوجود العلم فيكون مستنديين الى امرين⁴ لاستدالة
 ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة منشا لانتزام امور متعددة
 فيجب ان يكون ذينك المنشأتين داخليين في حقيقتها على
 وفق ما قرره المستدل فلزم ترك الواجب وهو باطل بالاجماع
 و الضرورة

تحقيق مذهب صوفية و تحقيق مذهب صوفية
 صافية أن است كه حقيقي متاصل مستقلة كه قائم بالذات
 و قيوم غير است غير وجودية حقيقت حق سبحانه است
 ليست وما عدای آن از حقایق كلها تابع و باعث آن حقیقت
 حقه اند اگرچه بعض را با بعض دیگر نسبت تابعیت و
 متبوعیت و ذاعیت و منعموتیت باشد پس صوفیه نیز نفی
 کثرت مطلقا نمی فرمایند بلی نفی می کنند قاصل و استقلال در وجود
 من حیث الخیریه المفضة زیراكه ایشان می فرمایند كه ذات
 حق سبحانه كه مسمی بدقیقة الحقایق است از همیشه اتصاف
 بصفتی از صفات کلیه خود حقیقتی است از حقایق مستتبع می گردد
 بتوسط آن صفت کلیه احکام و آثار چند را و از همیشه اتصاف
 بصفت دیگر حقیقت دیگر است مستصحب احکام و آثار دیگر علی
 هذا القیاس پس نزاع باصوفیه چند در یکی از سه چیز است یا در
 قیوم حقایق جوهریه باعرض یا در عدم استقلال حقایق غیر حقیقت

(1) م التجرد (2) ف ح مجمع (3) ف او (4) ف ح معنی التجرد

و القدر اما هنا كان اودهریا فيكون الخ (5) ف مستفدان (6) ف

صاحب (7) ف ح حقیقتی متاصله (8) ف بمیشیت

حقه یا در سرایت حقیقه حقه در جمیع حقایق و منازم^۱ در اول نیستند مگر مشائیین زیرا که اشراقیین جایز می دارند بلکه دعوی می کنند بترکیب حقیقت جوهریه بهماهیت عرضیه و تمسک ایشان بآن است که حقیقت همان ماهیت متحققه فی الخارج است و مراد بهماهیت نیست مگر آنچه واقع شود در جواب ماهو و شک نیست که جواب مختلف می شود باختلاف اعراض زیرا که حدید مثلا چون ازوی منشائی و مدصادی و مقعی و سیفی اتخاذ^۲ کنند پس گفته می شود در جواب^۳ هر یکی ازین اشیاء غیر آنچه گفته می شود در جواب دیگر اما متکلمین پس ازیشان درین باب چیزی وارد نگشته بلکه در مواقف و شرح آن واقع است آنچه ظاهر می شود از آن که اکثر متکلمین و غیر ایشان لابد است که در موافقت باشند باشرافیین در جواز تقوم حقایق جوهریه باعراض و ترکیب آن زیرا که در شرح مواقف می گوید

رهائی نیست کسی را که معترف است بتجانیس جواهر فردیه و تمائل آنها در حقیقت چنانکه اشاعره قاطبه و اکثر معتزله ازینکه گردانند اعراض را داخل در حقیقت جسم پس جسم مجموعه جواهر فردیه چند است مع جمله من الاعراض منضمه الی ملک الجواهر زیرا که اگر متالف باشند از صرف جواهر متجانسه هرآنکه اجسام کلها متماثل فی الحقیقت باشند و این باطل است بضرورت و مشائیین که ذاتی ترکیب جسم از جواهر و اعراض اند دلجلی غیر از حواله بجداهت نمی دارند حقیقت جداهت بتفصیل مبرر گشته و اما عدم صلاحیت اعراض مردفول را در حقایق جوهریه پس بعد از رد و قدح بسیار که در کتب کلامیه مسطور است اگر تسایم کنیم مضر صوفیه نیست زیرا که مرجع آثار نزد ایشان بسوی مراتب ذات است و مراتب

(۱) ف ح منازم (۲) ف معنی (۳) ف پس در جواب (۴) ف

ذات عبارت از همان نفس ذات مدیثیه^۱ است بدین طریقه که صفت و حیثیت هر دو خارج و لاحق ذات باشند. پس چنان که محقق مذهب مشائیین است در تدقیق هویت شخصیه و شخص نیست مگر نفس ماهیت ذریعیه حین کونها محروضة للعوارض الشخصیه. پس چنانکه این قدر کافی است در تغایر هویات شخصیه و تعدد اشخاص و ترتب آثار کلییه و جزئیه پس کوه که کفایت کند محیط بودن ذات در تغایر حقایق و تعدد آن و ترتب آثار کلییه و جزئیه برای پس منحصر ماند نزاع در ثانی و ثالث و آن را در دو اصل ذکر کرده می شود ان شاء الله تعالی

تصویر میر باقر داماد میر باقر داماد در افق المبین

می گوید.

تقدیس که ان القیوم الواجب بالذات احدى الذات و ليس مزدوج الحقيقة ان ليس هناك كثرة بالفعل ولا صحة الخلال الى شئ و شئ بل هو البسيط الحق و البساطة الصرفة فذلك يمتنع ان تكون ذاتة جزء من (حقیقتة) ما مناداة مزدوجة متالف منه و من غیره و کیف يتحصل حقيقة وحدانية من واجب التقرر و الوجود بذاته و ما ليس له تقرر وجود ولا تقرر وجود في حد ذاته وهل یسح طباع الفطرة الانسانية ان يتصور ذاتا وحدانية من ازدواج الفعلية الحققة الهدضة وغيرها.

اقول قد سبق حال البداهة التي هي مستند سایر الناس و عدم تميزهم البداهة العقلية من بداهة الوجود و منع ذلك ای استبعاد فی حذر الفطرة الانسانية من ان يكون حقيقة غير متقررة في ذاتها ثم اذا اقترن مع الذات المتقررة الواجب القيومة المقومة بالتقويم و التركيب العلوي صارت حقيقة متقومة متقررة ولا يلزم منه نقص في القیوم الواجب لان علاقة التركيب يكفي فيها احتیاج احد الجزئین الى الآخر لاکل منهما الى كل شئ فتمامل

(۱) ف محدثة (۲) ف آثار جزئیه (۳) ف ح مع ذلک (۴) ف ح

المقررة الواجبة (۵) ف حارة

توفيق بين المذهبيين شيخ وجه الدين علوي صاحب
تصانيف رايقة و حواشي فايدة در رساله حقيقت مدهديه مي گوويد
المطلوب الثاني في التوفيق بين مذهبي اهل السنة و الجماعة
من المتكلمين و المتصوفية قد ثبتت عند اهل السنة و الجماعة
من المتكلمين ان كل واحد من صفات الله تعالى صفة واحدة قديمة
غير متناهية لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص
العدم ولا كم ثمة و اما تعلقا فلان معنى سلب التناهي عنها ان
تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء ذلك الحد وان كان
كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما
غير متناهية بالقوة و ان الحيوان لا يقال فيها باعتبار تعلق انها
متناه او غير متناه اولى معنى لذلك فيعلم وان العلم صفة واحدة
غير متعددة قديمة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي
و غير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللا تناهي في تعلقه بالفعل
لان معلوماته غير متناهية بالفعل وان الصور العلمية للعالم
تعلق ذلك ظهوره ان التعلق عبارة عن النسبة المخصوصة بين
العالم و المعلوم التي يقال لها بالفارسية دانستن وان العالم
حادث خارج من العدم الى الوجود بمعنى انه لم يكن له وجود
خارجي ثم حصل له ذلك الوجود لا بمعنى انه لم يكن له وجود
اصلا فان الوجود للعالم في علم الله تعالى متحقق قطعا كل ذلك
مذكور في شرح المواقف بعضها في الالهيات في مباحث القدرة
و بعضها في الاعراض في مباحث العلم و بعضها في الامور
العمامة في مباحث الحدوث

و المتصوفة يقولون ان العالم ظهور الصور العلمية وان
العلم ظهور الوجود الخاص الذي هو ذات الحق تعالى و تقدس
فيكون العالم ظهور الوجود ولا يجد فيها قالوا فان عند اهل السنة
و الجماعة من المتكلمين العلم صفة واحدة قديمة وتعلقاتها التي
هي الصور العلمية بعضها حادث كالعلم بان زيدا وجد الآن وان كان العلم
بانه سيوجد غير حادث فيترتب عليها مالا يترتب على نفس العلم

من التفصيل و الحدوث فانه قاييم لاتفصيل هناك اصلا فكما يجوز ان يكون الصور العلمية تتعلق الصفة الواحدة و ظهورها و يترتب عليها ما لا يترتب على تلك الصفة فكذلك يجوز ان يكون العالم ظهور الصور العلمية وهو المعنى بالوجود الخارجى للعالم و الصور العلمية ظهور الصفة الواحدة وهى ظهور الوجود و الخاص ولا يمتنع العقل عن ذلك ولم يرد بخلافه نص شرعى لاصريها ولا دلالة ان لا يلزم منه ان يكون العالم عين الله تعالى الله عن ذلك كما لا يلزم ان يكون الصور العلمية عين صفة العلم و الصفات الفعلية عين القدرة والا رادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري مع انها يحصل بظهورهما لكونهما حادثا وهما قديمتان عنده فبين قال ان العالم عين الحق وهو المعنى بروحدة الوجود عندهم فقد اراد ما ذكرنا وهو ان العالم ظهور الوجود على الترتيب السابق لانه نفس الوجود من حيث هو حتى يلزم كون العالم الها تعالى الله عن ذلك و يرتفع التكليف و يشكل التام و التلذذ وغيرهما من لوازم الامكان و الحدوث وهو كفر وز ندقة عندهم ايضا وهو المراد عندهم من الآية الا انه بكل شى محيط و فى الحديث عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب وما تقرب الى عبدي بشى احب الى مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احببت فاذا احببت فكلت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها و رجليه التى يمشى بها وان سألنى لاعطينه وان استعاضنى لاعينذنه و ما ترددت عن شى اذا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وانا اكره مساءته ولا بد له منه روات البخارى وغيرهما من الاى والا حديث وليس ذلك الظهور من تجزى و تغيير كالمعلم يتعلق و يظهر ولا يكون هناك تغيير اصلا عند المتكلمين وهو الآن كما كان واليه الاشارة بقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد الى آخر الصورة يعنى انه المحيط لكل الاشياء ظهرت منه لا كظهور الابدان من الابدان بل كظهور الصفات

الصفات الذاتية عند الاشياء و المثال المطابق للمصلحة
هو صفة الكلام و تعلقه بل جميع صفات الله تعالى و تعلقاتها
و قواها و ظهورها فان صفة الكلام عند اهل السنة و الجماعة من
المتكلمين صفة واحدة قديمة قايمة بذاته تعالى كما مر يتعلق و
يظهر فيكون امرا و نهيا و خبرا و استخبارا فيترتب عليه ان يكون
هناك بهامور و مأمور به و منهي و منهي عنه و مخبر به و مخبر
عنه و النسبة الواقعية ولا تبدل ولا تغير في تلك الصفة وهي
الآن كما كان وان قوت كلامنا مثلا قوة واحدة بظهورها تحصل
الكلام الحسن و القبيح فيترتب عليه مالا يترتب على تلك و
الصفة من الشرايح

اصل سبب زدهم - در ايراد دليل

بدانکه فرض صوفيه اثبات مذهب خود بدليل و حجت
نيست بلکه مقصود آن است که مخالف طور عقل نيست و
در دست منازعين دليلي بر استقلال حقيقت غير حق سبب زدهم
و قيام او بنفسها نيست و کسیکه دعوی کند عقل ها توا برهانكم
ان كنتم صادقين - نهی بينی که اظهار اقسام جوهریه یعنی
آنچه اظهار است در نظرها و استقلال او جسم است و ظهور او
نيست مگر باعتبار احد الجزئين که صورت جسمیه است تا
بدینکه گفته اند که معلوم از جسم همان یک امر مهمت
منبسط فی الجهات كلها است پس این امرمتمد معلوم الاینیه
است و ايراد دلائل محض برای اثبات جزء آخر است که هرولی
می نامند و اثبات جوهریه آن بر قوم سخت صعب افتاده
زیراکه معلوم ببدهات همان امرمتمد منقسم بالذات است و
آن جسم تعلقی است اما اینکه آنجا امر دیگر است مهمت که
متصل است باتصال فی حد ذاته و محروض این منقسم است پس
وجود آن نه بین است نه مهین و استدلال بدرضیت جسم
تعلیمی اقتضا نمی کند مگر امر را که این عرض بآن قایم
باشد نه خصوصیت جوهر را و حکما تقسیم می کنند موجود

را بواجب و ممکن و باز ممکن را تقسیم کرده اند بجوهر و عرض و
 جمهور متکلمین تقسیم می کنند موجود را بقدیم و حادث و باز
 حادث را بجوهر و عرض پس این تقسیم بعد از ثبوت آنکه عقلی حاضر
 است دلیل نهی گردد مگر بر همین قدر که موجود منقسم خالی
 ازین دو قسم نیست اعم ازین که احدها متحقق باشد یا هر
 دو قسم و چون مستلزم قسمین دعا نباشد مستلزم وجود جوهر
 بخصوصه چگونگی تواند شد - نهی پیشی که صوفیه غیر واجب
 قدیم را تحقق نهی دهند و دهریه یعنی قرامطه غیر ممکن
 امری دیگر متحقق نهی دانند و ابن کپسان هم قایل بوجود
 اعراض نیست و نظام بوجود جوهر مقررنه و تحقق جوهر و
 عرض کلیها یا احدها فرع مقسم است که ممکن با حادث
 است و هر یک از ممکن و حادث اگر ثابت باشد وجود او
 مطلقا بحیان یا برهان لکن ثابت نهی شود که ممکن و حادث
 متغایر اند بحسب الحقیقة در مقسم خود را که موجود مطلق
 است جایز است که تغایر در واجب و ممکن و کذلیک در قدیم
 و حادث اعتباری باشد^۱ - پس اگر فرض کرده شود تحقق قسم
 ممکن و حادث که جوهر است پس غایت آنچه لازم می آید
 وجود حقیقت مستقلة مطلقا که آن را جوهر نام می دهند نه
 آنکه این حقیقت مستقلة متغایر حقیقت حق است بحسب
 الحقیقة و بدستور اگر استدلال کنند بوجود بعض اعراض که
 معلوم اند بالبداهة و الشهادة بر وجود جوهر پس این دلیل
 نیز فایده نهی دهد مگر این قدر که آنجا چیزی هست که
 قیام اعراض بآن است نه آنکه خصوصیت متغایره او در حقیقت
 حقه را سبحانه فضلا عن الخصوصية الجوهریه

ولهذا شیخ قدس سره می فرماید که نظام صواب نمود
 درین قول که عالم اعراض مجعنه^۲ است و خطا کرده درین^۳ که

(۱) ف نباشد (۲) ف ح مجعنه (۳) ف کرده است

قایل دگشته بقیام آن اعراض بذات واحده که قیوم آن اعراض
 است و چون ثابت نشد حقیقتی غیر حقیقت حقه سبحانه علی
 وجه الاستقلال لهذا صوفیه گفته اند - حقایق عالم کما اعراض^۱ قسمیه اند
 بعضها الی بعضها و قیام این جمله اعراض بذات قایمه بالذات
 قیوم لغیرها است زیرا که چون تفصیل کنی حقیقت انسان را
 مثلا و تحلیل کنی آن را نخواهی یافت دروی مگر اعراض چند
 که آن نطق و حس و حرکت و زهر و قبول ابعاد است مگر اینکه
 آنجا ذات واحده است که قیام کل آن اعراض مصلحه بآن است و
 همان ذات است مبهم که تعبیرش به وجود می کنند چون او را
 تعیین امکانی عارض گشت ممکن نام گرفت و بعد ازاں چون
 بصفت قیام بالذات ملاحظه شد جوهر نام یافت و من بعد چون
 بصفت قبول ابعاد اعتبار کرده شد جسم اسم یافت و چون
 بصفت زهر انتها یافت بنامی نامی گشت و چون بصفت حس و
 حرکت محسوس گشت حیوان نام یافت و چون متصف بصفت
 نطق شد انسان نام یافت و چون بصفت ترکیبه و حبشیه ملاحظه
 کرده شد صفت نام یافت و چون بصفت جزئیه شخصیته اتصاف
 یافت اشخاص مشخصه چون زید و عمرو نام یافت و همین حقیقت
 جوهریه یعنی موجود ملاحظه بصفت قیومیه نزد صوفیه مسی
 است بنفس رحمانی پس این اشخاص و انواع و اجناس عوالی و
 سوافل نیستند مگر همان حقیقت واحده بعد ظهور او بتلبسات
 و تعینات و اعتبارات که همه صفات عارضه و احوال طاریه اندیکی
 بشرط دیگری و دیگری بشرط ثالثی و هكذا الی مالا یتناهی و چون در
 اجزاء ذهنیه هل معتبر است پس مصداق همه اوست درینجا متحقق
 و متیقن

دلیل آخر محقق دوانی در رساله زوراء می نویسد: حدوث
شی لا عن شی محال و چون بعدیت صدیق و برهان صحیح
باثبات رسیدن کان الله ولم یکن معه شی پس حدوث محال
اول از عدم صرف مستحیل - لابد که ماده و صورت و فاعل
محلول اول غیر از ذات علت هیچ چیز نباشد ضرورتاً محلول
اول شانی از شیون علت و وجهی از وجوه او باشد و چون
سلسله علیت منتهی بهیچدام الیهادی است فالکل محلولات الله
تعالی و شان من شیون و وجه من وجوه و همیشه من حیثیات
پس ازینجا معنی لا موجود الا الله دریافت باید کرد

(دلیل آخر قال الصدر الشیرازی - قد ثبت بالبراهین الذیرة ان
الکل محلول للواجب الاول و المحلول لیس مباذین الذات للعلة
ولا بد لتراضیه من تمهید مقدمه و هی ان کل معنی عرضی
لا یكون مصداقاً لنفس المحروض من حیث هی لان ماهیة
شأنه یكون ذاتیة و بعد التمهید نقول لوکان المحلول مستقلاً
وهو یباینة لذات العلة فمصدق المحلولیة التي هی معنی
اضافی اما نفس تلك الماهیة فیلزم ذاتیة مفهوم المحلولیة لها
فلم یکن هو یة مستقلة لان مداخل فیه معنی اضافی اضافی
الیه او تلك الذات مع اعتبار و همیشه زیاده فلم یکن ما
فرض محلول محلول لان الذات الیهیة بحیثیه غیر نفس
الذات ولو بالاعتبار فلا بد ان یكون مصداق المحلولیة و المحلول
بالذات نفس ما حقیقة کونه اثر او تابعاً و مضافاً ولا حق فثبت
ان لا یكون المحلول هو یة مستقلة مباينة لذات العلة بل معنی
اعتباریاً محلولاً بالقیاس الیه

ولا یرد انه لو لم ذلک لزم ان یكون حقیقة الواجب تعالی
داخله تحت المضاف وهو جنس عالی لهاتحتیه و الجواب متعال عنه

(۱) در نسخه ف و ح این عبارت از دلیل آخر تا فتمامل جداً مذکور

وليس حقيقة الدقة كونه حدودية اللازمة ان العلة ماهو بذاته
 علة فاذا فرض ان الواجب تعالى علة فلا بد ان يكون بنفسه
 مصداق العلوية فيكون تمام حقيقة العلوية تعيين ما ذكر في
 المحلولة و العلوية من مقولة اتصاف و وجه الدفع ان العلوية
 كما حقة المحققون على ثلاثة معان

الاول كونه تعالى بذاته بحيث يجب صدور كل جزء لنظام
 الوجود عنه وهذا المعنى عين ذاته تعالى

والثاني كونه بحيث يجب صدور هذا المحلول بخصوصية
 عنه بماهو من خيرات نظام الوجود وهذا المعنى مقدم على
 المحلول في لازم الذات تعالى

الثالث الجاعلية المضادة للمحلولة الحاصلة معها في مرتبة
 واحدة المتأخرة عن ذات الجاعل و المحلول جميعها

فالمعنى الاول مبدء للثاني اللازم لذاته تعالى بالقياس الى
 المحلول الاول فهما تعيينان حقيقتان و الثاني مبدء للثالث وهي
 الجاعلية لاضافة

فالتحقيق ان للعلة معنيين اضافي يحصل للعلة بالقياس
 الى المحلول من حيث كونهما معا في الوجود العلاقية ذاتية
 بينهما وحقيقى بمعنى كون الشئ بحيث يحصل به الآخر وهذا
 المعنى من الاعتبار السابقة على وجود المحلول وعلى الاضافة
 المعارضة للعلة و كلامنا فيه

ولا يقال ان المحلولة ايضا اضافية و حقيقية كما قيل في
 العلوية لان تقدم العلوية بمعرفة الحقيقي على المحلولة قد بين ولا
 يتصور في المحلول ان يكون بحيث يصدر عن الفاعل قبل صدوره
 فلا يتم البيان في المحلولة فتأمل جدا

دليل آخر قال الصدر الشيرازي في شواهد الربوبية -
 الاشراف العاشر في انه جل اسمه كل الوجود قول اجمالي وكل بسبب
 الحقيقة من جميع الوجود فهو بوحدة كل الاشياء ولا فكان ذاته
 متحصل القوام من هويته امر ولا هويته امر ولو في العقل قول

تفصيلي^١ اذا قلنا الانسان سلب عنه الفرس او الفرسية فليس هو من حيث هو انسان لا فرس و الا لزم من تعقلا تعقل ذلك السلب ان ليس سلبا بحتا بل مصداقا للايجاب و سلب عنه نحو من الوجود فكل مصداق الايجاب و سلب محمول عنه لا يكون المركبا فان لك ان تحضر^٢ في الذهن صورته و صورة ذلك المحمول موافقة او اشتقاقا فتقاييس بينهما و تسلب احدهما عن الآخر فيها به الشئ هو هو غير هاجبه يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بها هي صورة زيد ليس بكاتب و الا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لابد وان يكون موضوع هذه القضية مركبا من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوفا عن الكتابة من قوة و استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شئ آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بحسب تحليله الى مغتبه و وجود و امكان و وجوب و واجب الوجود لها كان مجرد الوجود القايم بذاته^٤ من غير شايبة كثرة اصلا فلا يسلب عنه شئ من الاشياء فهو تمام كل شئ و كماله فالمسلوب عنه ليس الا تصورات الاشياء لانه تمامها^٥ و تمام الشئ احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله تعالى و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى فقوله تعالى ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدة انيته كل الاشياء وليس هو شيئا من الاشياء لانه وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكرارها اعدادا بل وحدته حقيقية لا مكانية لها في الوجود و لهذا كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفارا و من الشواهد البينة على هذا الدعوى قوله هو محكم اينها كنتم فان هذه المحبة ليست

(١) ح اذ (٢) ف يحضر (٣) ف ح عنه (٤) ف بذاته غير شايبة

(٥) ف ح تمامها (٦) ف من تكرارها هو الاعداد (٧) ف ح و من

ممازجة ولا مداخلية ولا حلول ولا اتحادا ولا محيية في المرتبة ولا في
درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضوح تعالى عن كل ذلك
عليوا كغيره الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليهم

والاشراق الحادي عشر في الوجود الواجب هو الواحد الحق
وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم والعلوية والمحلولة عندها
لا يكونان الابدانس الوجود كما ستعلم ان الماهيات لا تاصل لها
في الوجود حيثما وقعت اليه الاشارة والجاعل التام بنفس وجوده
جاعل والمجسول² انها هو بنفس وجود الشيء لصفة من صفاته و
الالكان في ذاته مستغنيا عن الجاعل³ ان الجاعل ابداع هووية الشيء و
ذاته التي هي نحو وجوده الخاص كما ستطالع على براهينه

فاذا تمهد هذا فنقول كل ما هو محلول لفاعل فهو في ذاته
متعلق ومرتبط به فيجب ان يكون ذاته بها هي ذاته عين
معنى المتعلق والارتباط والالكانت له حقيقة غير المتعلق و
الارتباط بالتغير ويكون المتعلق بجاعلها صفة زائدة عليها و كل
صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شيء
بشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يكون ما فرضناه مجسولا بل
غيره فيكون ذلك التغير مرتبطا اليه ويكون هذا المحروض مستقل
الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلي وهو خرق الفرض
فاذا ثبت ان كل علم بها هي علم علم بذاتها وكل محلول بها هو
محلول محلول بذاته وثبت ايضا ان ذات العلم الجاعلية هي
عين وجودها وذات المحلول هي عين وجوده ان الماهيات امور
اعتبارية تنزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فيكشف⁴ ان
المسمى بالمحلول ليس بالحقيقة هووية مباينة لهوية علمته
ايضا ولا يكون للعقل ان يشير الى شيء منفصل الهوية عن هووية
موجدة حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية

أحدتها مفيضة و الأخرى مفاضة أي موصوفة بهذه الصفة
والامر يكن ذاتة بذاتة مفاضة فانفسخ ما اصلناه من كون المفيض
مفيضاً بذاتة و المفاض عليه مفاضاً عليه بذاتة بنفسه فان الماحول
بالدحل البسيط الوجودى لاحقيقة له متصلة سوى كونه مضافاً الى
علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً
بها او لادقاً و تابعا لها و مايجرى مجراها كما ان العلة كونه متبرعة
و مفيضة هو عين ذاتها فاذا ثبت تماهى سلسلة الوجودات من
الحلل و المحلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الوجودات
اصلاً واحداً ذاتة بذاتة فياض الوجودات و بدقيقتة محقق الدقائق
و بسطوع نوره منور السموات و الارض فهو الحقيقية و الباقي شيونه
وهو الذات و غيرة اسماء و تحوتة وهو الاصل و ما سواه اطراره و
فروعه كل شى هاك الوجود لمن الهلك اليوم - تلك الواحد القهار
و فى الاسماء الالهية ياهو يامن هو و يامن ليس هو الالهو .

ازالة وهم اياك وتزل قدمك من سهام هذه الحبارات و تفهم
ان نسبة المهمات الى القيوم جل اسمه يكون بالحلول - هيئات
ان ذلك تقتضى الاثنية فى الوجود - و ههنا اضحلت الكثرة و
ارتفعت اغاليط الالهام - الآن حصص الحق - وسطح نوره المنفذ
فى هياكل الماهيات و تقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو
زاهق و للشنويين الويل مما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس
الحقيقة و اذكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الاشارة
من شيون الواحد القيوم و لهجة من لهجات نور الانوار فما
عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح و من جهة النظر الجلى ان
فى الوجود علة و محلولا ادى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمى
ان المسمى بالعلة هو الاصل و المحلول شأن من شيونه و رجعت
العلية و التأثير الى فطور العلة فى ذاتها و تحيئها بفتونها
لا انفصال شى منها منفصل الهوية عنها فاستقم فى هذا المقام الذى
زلت فيه الاقدام و اصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تدصيله
لحك تجدلهم من مبتغاك ان كنت اهلاً لذلك انتهى كلامه

و این قدر اقبال عقل بلکه استدلالات صحیح و بر قبول
 وحدت حقیقت حق سبحانه و ظهور او در مراتب متاخره
 کافی است صوفیه را در اثبات مطالب عالییه خود و الله یهدی
 من یشاء الی صراط مستقیم - اگر بدیم کریهیه و فی انفسکم افلا
 تبصرون در خود نظر کنی و تحول احوال اشخاص را مع بقای اعیانهم
 و صورهم دریافت نهائی در افاضیه ایمان و افاده یقین محتاج دلیلی
 نهائی که تغییرات این نشاء دنیوییه الحال بعین الیقین معلوم
 و مشهود است و تحولات نشاء اخروییه حالا بسبب ورود اخبار
 صحیحیه معلوم اند بحکم الیقین اما بعد ارتحال ازین عالم
 مقید مشهود بعین الیقین خواهند شد - کلاسوف تعلیمون ثم
 کلاسوف تعلیمون

تفسیر سورة التكاثر فایده من تفسیر القرآن للمولف عفی الله عنه

بسم الله الرحمن الرحیم التكاثر در لیهو انداخت شمارا
 تکاثر یعنی وحدت را کثرت دیدن و دانستن زیرا که تکاثر
 از باب تفاعل است و قاعده باب تفاعل آن است که آنچه
 در واقع نباشد بتکلف نماید چنانچه تمارض و تجاهل پس در
 حقیقت این کثرت واهی کثرت نیست همان وحدت است که آن
 را خلاف واقع کثرت می بینند و می دانند و این کثرت واهی
 شمارا بحدی در لیهو انداخت حتی زرتشت المقابر تا آنکه زیارت
 کردید شما قبرها را زیرا که این رویت اشخاص کشیره به مشاهدت
 وحدت حقیقی که روح و جان تمام عالم است فی الحقیقه زیارت
 قهری ارواح است و زیارت زندها دران صورت است که آن
 وحدت که روح و جان حیات است در قالب کثرت مشهود و مرئی
 باشد کلاسوف تعلیمون ثم کلاسوف تعلیمون آگاه باشید که زود
 است که خواهید دانست شما بعد کشف غطا که موقوف برفنای
 صوری است هویدا خواهد شد که این همه کثرت واهی بیش

(۱) ف ح می بینید و می دانید (۲) ف ح قوالب کشیره (۳) ف ح

نبود و وحدت حقیقی^۱ در جمیع این کثرات اعتباریه جلوه گر است -
 کلاو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم آگاه باشید که اگر
 خواهیید شما این جلوه گری وحدت را بعلم الیقین^۲ که مرتبه
 توحید ایمانی است هر آینه خواهیید دید این تکاثر را دوزخ
 عظیم که حرمان تجلیات الهی است و هیچ دوزخی شدیدتر از
 بعد و حرمان نیست ثم لترونها عین الیقین پس ترهیم
 دوزخ را که اکنون بعلم می دانیید یعنی در دار دنیا هم پس بعد
 و حرمان از جلوه وحدت را در دار آخرت مصور بصور تعذیب
 شده خواهیید دید بعین الیقین ثم لتسألن یومئذ عن النحیم
 پیشتر هر آنکه پرسیده خواهیید شد از نحیم که عبارت از
 وجود خارجی و باعث ترقیات باوج اطلاق و مشاهده است که
 چرا این نعمت عظمی را ضایع کردید و از مشاهده وحدت حقیقی
 و معائنات تجلیات ایزدی محروم و محجوب ماندید - هذامن فیوض
 حضرت مرشدی فخر الاولیاء و البحار فین قدس سره مها المم الله
 سبحانه بپرکات عنایاته

الغرض طریان عوارض به اشخاص^۳ خواه بر سبیل اجتماع یا
 بر طریق تعاقب و تناوب محسوس است چنانچه طفولیت و
 کهنیت و شیخوخت و هرم و نهو و ذبول و سمن و ورم همیشه
 جزوی بجزوی مبدل می گردد - و بعد ازین زوال اجزا می شود
 من غیر بدل تا آنکه موت عارض می شود و بعد از موت
 عوارض بروی طاری می کردند حتی که می گردد تراب هبائے بلاکه
 اصغر از آن بهراتب بسیار و اکثر اتفاق می شود که او را سببی
 می خورد پس بعض ازوی فضله او می گردد و بعضی جزو بدن
 او - و اتفاق می شود که آن فضله را چرندها می خورند و ازین
 جاتحول باقسام ثلاثه متحقق می گردد - گاهی برخاک او زراعت
 کرده می شود - پس اولاً غذای مزرعه می شود - بعداً غذای انسان

(۱) ف وحدت این حقیقی (۲) ف اگر خواهیید دانست شما

(۳) ف متصور (۴) ف ح در اشخاص

یا حیوان و هکذا و هکذا تا آنکه باز جمع می کنند الله سبحانه آن اجزاء متفرقه شتی^۱ را و تالیف می بخشد آن را پس قامت^۲ بعضی شصت ذراع است و فرس یکی چون کوه احد و این همه معاد است نه ایجاد پس زید که چنین بود همان زید شیخ گشت و همان زید است که بروی این حالات طاری گشتند و در هر یکی از این حالات مسی باسی و مخصوص بدکمی^۳ و مستأثر با ثری گشته گاه نضجت جاودهم بدلناهم جاودا غیر جاودهم و در جمیع این تبدلات و تغییرات تعیین اصلی ذاتی زید محفوظ است در سایر مراتب تعیینات که زاید بر ذات زید و وارد بر و هستند و وی در هر مرتبه همان زید است با وجودیکه احکام و لوازم هر مرتبه مخالف احکام و لوازم مرتبه اخری است بمخالفت و اضداد صریحه بحسب الدس و الشرم و الحرف^۴ بابقا ه و هو نیز بحسب دس و شرم و عرف و عقل -

سوال و جواب سوال این تحول اشخاص که مبین شد در زمان واحد نیست و مدار تناقص بر وحدت زمان است یعنی محال ظهور شخص واحد در اماکن مختلفه بصور متعدده در زمان واحد است نه مطلقا

جواب هر چند ماده این شبهه از تحقیقات سابقه^۵ منقسم است مع هذا حدیث تحول حق در صور منکره و محروفه روز قیامت و ظهور حق در نظر اشخاص بصور متعدده و ظهور عزرائیل برای قبض ارواح در اماکن و اشکال مختلفه و ظهور ابلیس بر اغوی بنی آدم و ظهور نور واحد در سرج متعدده به تقسیم و تجزی و مغایره و ظهور قضیب البان موصلی در مواضع و صور شتی بلکه ظهور حضرت رسول الله صلی الله علیه و سلم وقت سوال پیش هر میت از امت خود و در منامات مردم همه در آن واحد است

(۱) ف ح مشته (۲) ف اقامت (۳) در آیت کریمه غیرها است
(دسام - ۸) (۴) ف و الحرف و العقل بابقا (۵) ف متجسم

و مشائیین می گویند که هیولی عناصر واحد است بالشخص
و متعین است فی ذاتها و مبهم است بحسبیت آن صور و تعینات
که بروی متوارد می شوند و لایزال زایل نیست تعین ذاتی او
بزوال این تعینات و متصف است بصفات ذاتیه خود اصالة و
موصوف است بالتبع و العرض بآن صفات که لاحق می شوند
اورا از جهت صور حاله پس همان هیولی عناصر دار است و
هوا و آب است و خاک و هیچ یکی ازین ها نیست و حار و بارد
است و رطب و یابس و هیچ یکی ازین ها نیست و در فوق و تحت
است بلکه در هر مکان که خلا نزد حکما مهتم است و در هیچ
مکان نیست و هرگاه هیولی عناصر که بهراتب اضیق است این
قدر متحمل صفات متقابله و ادکار متناقضه و آثار متضاده است.
اگر حقیقت حقه حق سبحانه که در لطافت و وسعت در اعلی
شواهد است متصف باین امور متضاده و صفات متقابله کرده
مع بقاء التمزیه چه مقام استبعاد و استعجاب است و کدام محل
اذکار و استغراب هدامه انکه سبحانه سواء الطریق و حفظهم عن
الانکار علی اهل المعرفة و التذقیق.

اصل چهاردهم در ایراد اقوال بعض

علماء اهل نظر

که مدار علیهم و مقتدی بهم و معتقد علیهم اند و جمیع
فرق اهل نظر را با ایشان و اقوال ایشان اقتداء و اقتفاء است هرچند
تکرار مطالب موجود اما بنابر استشهاد تجویز نهوده

منهم اوایل الحكماء الاشراف یون قاطبة ایشان و قدمای
حکما قایل اند بآنکه متاصل فی الوجودیت وجود است و ماهیات
منتزعات عقلیه که قال الصدر الشیرازی فی الاسفار الاربعه

خلاصه اجمالیه . ان الماهیات الامکانیه و الاعیان المتقرره
حالات عقلیه و اعتبارات سابقه علی وجودها فی الواقع مستنده فی
لحاظ العقل بعضها الی بعض من غیران یکون فی الخارج بازائنها

شيء وليس في الخارج عندنا سوى الوجود ثم العقل يتصور
الماهية متعددة بها ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم
الوجود ويجدها بحسب نفسها معصاة عن الوجود والعدم خالية
عن ضرورتها

و تفصيل مذهب ایشان مع دلائل وغیره بیان کردن مصلوب
ایش رساله نیست

و مجهل هذا المذهب انهم قالوا الوجود المطلق عين ذاته
تعالى موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه متعين بنفسه كذا
وليس للممكنات وجود لا عين ذواتها ولا زائدا عليها عارضا لها لا على
نحو الانضمام ولا على نحو الاختراع و معنى كونها موجودة ان
لها نسبة الى الوجود على ان صيغتي اسم الفاعل والمفعول قد
يجيئان بمعنى النسبة كالمشبه والمتممين والذائيرة فالوجود جزئي
حقيقي والوجود كلي .

قول امام رازی و المشهور مایهی الی هذا المطلب هو
المنقول عن العلامة الرازی كل مفهوم متغایر للوجود كما لانسان
ماله ينضم اليه الوجود بوجه من الوجود في نفس الامر لم يكن
موجودا فيها قطعا و ماله يلاحظ العقل انضمام الوجود لم يكن له
الحكم بكونه موجودا و كل مفهوم متغایر للوجود فهو في كونه
موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود و كلها
هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذلا معنى
للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم متغایر
للوجود ليس بواجب و قد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو
لا يكون الاعین الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر متغایر
لذاته ولها وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته
ويكون تعيينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود
ايضا كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كلياً بل جزئياً حقيقياً قائماً
بذاته منزهاً من كونه عارضا لغيره و يكون الواجب هو الوجود
المطلق ان المعنى عن التقييد بغيره والاضمار اليه

نقل عن بعض الشقات انه سمع ان هذا مذهب الاولين
و الآخرين من الحكماء المحققين و انت تعلم ان هذه الدلائل
مع سائر المقدمات مبنى على القول بتناصل الوجود في الوجودية
وقد اتيناها و اوضحناها باوضح البراهين في هذا الكتاب في
مواضع عديدة فلا يرد عليه ما اورد بعض الفضلاء بناء على كون
الوجود امرا اعتباريا و العجب ان الشيخ المقتول صاحب الاشراق
قد اضطرب كلامه في هذا المقام كما اضطرب كلام الشيخ الرئيس
في العلم و تصدى لابطالة الصدر الشيرازي مع مراديات الكلام
من الجانبين

قول ابي الحسن اشعري و منهم الاشاعرة باجهلهم

و ايشان سواد اعظم متكلمين اند - قال الشيخ ابراهيم الكردي
في بلغة المسير الى توحيد العلى الكبير وقد هدى الى هذا
التحقيق الذى لا يحل له الا الراسخون فى العلم الشيخ ابوالحسن
الاشعري رحمه الله تعالى فى قوله وجود كل شى عين حقيقته
فانهم و ان اكثرنا عليه الاعتراضات فى هذا القول حتى ان
بعضها تركت بلا جواب فيها و قفت عليه من الكتب الكلامية
لكنه سالم عنها جميعا اذا حقق وقد يسر الله تقرير دلائله على
هذا المطلب و تقريرها على وجه يندفع عنه جميع ما اوردوا عليه
فى الكتب الكلامية و قد ذكرناها فى الاصل و لنذكر منه ما يناسب
هذا المقام ملخصا و ان خرج عن حد الاختصار فان هذا هو المقصد
الاقصى و المطلب الاعلى فاقول و بالله التوفيق -

اعلم اولاً ان أدلة الشيخ اشعري المذكورة فى المواقف و
المقاصد وغيرها من الكتب الكلامية يدل على ان الوجود عنده
هو الوجود فى الخارج لا الماهيات و الذى ظهر لى من النظر فى
كلامهم ان اكثر ما اوردوا عليه من الاعتراضات بل كلها انما نشأ
من عدم الالتفات الى ما دل عليه دليله من ان الوجود هو الوجود
فى الخارج لا الماهيات و الله اعلم

و اذا سمعت هذا فنقول معنى قول الشيخ الاشعري رحمه الله وجود كل شى عين حقيقته هو ان الوجود المضاف الى شى ما من الماهيات هو عين تلك الماهيات بمعنى ان ما يصدق عليه مفهوم الوجود المضاف الى تلك الماهية فى الخارج مثلا هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم تلك الماهية بمعنى انهما متحدان فيه و المتماثل فى الوجود هو الوجود لا الماهية ثم هو بحسب الماهية المضاف اليها فان كان المضاف اليه واجبا كان الوجود المضاف وجودا مطلقا اطلاقا حقيقيا وان كان المضاف اليه ممكنا من الممكنات كان المضاف وجودا مقيدا متحينا تحينا مخصوصا اقتضاة استبعاد تلك الماهية عن امر الله سبحانه و تعالى كما سيتضح ان شاء الله تعالى .

و استدلل عليه بها حاصله ان الوجود لو لم يكن عين الحقيقة بالمعنى المذكور بل كان زائدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف لزم التناقض او الدور و التسلسل و ذلك لان كل ماهية اضيف اليها الوجود فهى اذا نظر اليها من حيث هى ان لم يكن عين الوجود لم يكن من حيث النظر الى ذاتها موجودة بالضرورة فكانت محدومة فى نفس الامر اثلا واسطة بين الوجود و العدم فى نفس الامر فهى لا تنفك عن احد الوصفين دائما فاذا اعتبر عروض الوجود بها قيام الصفة بالموصوف فاما ان يقوم بها وهى متصفة بالعدم او بعرض بها وقد زال عنها الاتصاف بالعدم فان كان الاول لزم التناقض وهو يكون الماهية محدومة موجودة وان كان الثانى لزم الدور او التسلسل لان عروض الوجود لها من حيث هى فى نفس الامر^١ لا يمكن الا اذا لم تكن متصفة بالعدم فى نفس الامر كما انها ليست متصفة بالوجود و المفروض انها لا تنفك عن احدى الوصفين البتة فاذا لم يكن موجودة كانت متصفة بالعدم قطعا فلا يمكن عروض الوجود لها من حيث هى الا فى الاعتبار و من المعلوم ان مجرد اعتبار زوال اتصافها بالعدم فى نفس الامر لا يزيل اتصافها به فى نفس الامر حتى يصح قيام الوجود لها من حيث هى

دل لابدان يكون قبل عروض الوجود بها متصفة في نفس الامر
 بكونها غير محدومة في الخارج ومن المحذور انهما لا يزول عنها
 الاتصال بالعدم في نفس الامر الابدع عروض الوجود الخارجي
 لها في نفس الامر فيلزم ان يكون لها قبل عروض الوجود الخارجي
 لها وجود خارجي ضرورة ان قيام الصفة الشبوتية بشي في الخارج
 فرع وجود ذلك الشي فيه فيلزم كون الشي موجودا قبل وجوده
 فان كان السابق عين اللاحق لزم الدور لتوقف قيام الوجود
 بالماهية على الماهية الوجودية المتوقفة على قيام ذلك الوجود لها
 وان كان غير لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض ووصف
 ثبوتى يقتضى سبق الماهية عليه بوجود آخر وهاهنا جريا الى
 ما لا نهاية له وهو مع انه متمم مستلزم للمطلوب ادلا بد من وجود
 لا يكون بينهما وبين الماهية وجود آخر قطعاً فيكون هو عين
 الماهية وذلك لان جميع الوجودات الزائدة الى ما لا يتناهى
 عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصال
 المحذور بالصفات الشبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على
 الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب
 انتهى كلام الكردي

و كيفما اتفق اشرافيين و اشعريين مثبت اند بدلائل خود كه
 در كتب كلاميه مع مالها و ماعليها مذکور اند و قطع نظر از
 صحت و سقم آن دلائل ايس قدر ما را در اثبات مدعاى ما كافى
 است كه ايس هر دو فيق عظيمه بآن رفته اند كه موجود في
 الخارج وجود است پس لاموجود الا الوجود باثبات رسيد

باقى مانند اشتراك ايس وجود درميان وجودات خاصه و آن
 خود باثبات جزئيه حقيقيه وجود مطلق مابين گشته كه باطل
 است اگر اشتراك است يا موجوديه را اشتراك است يا اضافت
 وجود را با ماهيات و هر دو منافى جزئيت حقيقت وجود نيست
 و معارض بكليه لاموجود الا الوجود نه فتامل فيه

و چون ابوالحسن بصری از معتزلیه و اتباع او نیز (قایل^۱ اند بآنکه وجود هر شی عین حقیقت او است پس جم غفیر معتزلیه که ارباب نظر و فکر اند نیز) بآن رفتند که لاوجود الا الوجود و حضرت شیخ اکبر نیز به همین معنی قایل و موافق اشعری است در انشاء الدوایر نوشته که وجود و عدم صفت زاید بر وجود و معدوم نیست بلکه عین موجود و معدوم است الی آخر مقال -

قول ابی نصر فارابی و منهم معلم الکلیه الهشائیه
 ابونصر فارابی قال يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته و نیز وی گفت وجود کل شی و تعیینه و تشخصه عین ذاته و شک نیست که اتحاد متخالفین محال - پس ضرور شد که همان وجود باعتباری تعیین است و باعتباری تشخص و باعتباری ذات شی و امکان ندارد که غیر وجود متاصل فی الوجود باشد که باین مرار و نیز ثابت شد که هیچ موجودی غیر واجب نیست که تعیین و ماهیت نداشته باشد بجز وجود مطلق که واجب بالذات است پس درین قول^۲ فارابی نیز موافق اشعری و اشراقی و صوفی و معتزلی است فتامل و تدبیر

قول ابی علی بن سینا و منهم رئیس الفلاسفة
 ابوعلی ابن سینا

قول محقق طوسی و منهم المحقق الطوسی در شرح اشارات
 در قول ابوعلی سینا می نویسد الفرقان^۳ معنی فی جمیع^۴ هو جمیع صفات الحق للذات الهیة بالصدق منتبه الی الواحد قال الشارح ان المعارف اذا انقطع عن ذنسه و اتصل بالحق رای کل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بجمیع المقدورات و کل علم مستغرقا فی علمه الذی لا یعزب عنه شی من الوجودات الی ان قابل الكل شی واحد کما

(۱) ایس عبارت درج نیست (۲) ف ح فارابی (۳) ف الحرفان

قال عز من قائل انما الله واحد فهو هو غيره وهذا معنى قوله
منتبه الى الواحد - انتهى كلام شارح الاشارات فتأمل

قول امام رازی ومنهم امام ارباب النظر من المتكلمين امام
فخرالدين رازی قال في الفصل السادس من مقدمات شرح اسماء
الله تعالى في الكلام على قوله عليه الصلوة والسلام اعوذ بك منك
وفيه لطائف الاولى انه لو كان ههنا غيرك لاستحدثت به خوفا
منك و لكن ليس في الوجود الا انت فلماذا استحدثت بك منك

ثم قال في شرح اسمه هو فاما لفظ هو فنصيب المقربين السابقين
هم ارباب النفوس المطهنة وذلك لان لفظ هو اشارة تقيدهم
المشار اليه بشرط ان لا يدضر هناك سوى ذلك الواحد فاما ان حضر هناك
شيئان لم يكن الاشارة واحدة كافية في التحيين و المقربون لا يخطر
في عقولهم وارواحهم وجود آخر سوى الاحد الحق لذاته فاعلم
ان الحق هو الوجود و الباطل هو المحدوم

ثم قال فاذا كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل و هالك
ولهذا قال الله تعالى كل شئ هالك الاوجه

ثم قال في شرح اسمه الحق في الكلام على قول الصالح
اذا الحق اذا بينا بالبرهان الغير ان الوجود هو الحق سبحانه
و ان كل ما سواه فهو باطل

ثم نقل ما يورده عن الخزالي رحمة الله عليه في شرح
اسم الواحد الاحد فالمقام الاول مقام المقربين وهو على المقامات
وهو له هم الذين نظروا الى حقائق الاشياء فوجدوا كل ما سوى
الحق محدوما في ذاته فامر يبق في الوجود موجود في الحقيقة
الا الحق فكان قوله هو كافيا في حق هذه الطائفة لان المشار اليه
لها كان واحدا كذلك الاشارة المطلقة اعز من ان يكون اشارة الالهية
وهؤلاء هم المقربون .

قول امام غزالي و منهم الامام في علم الكلام حجة

الاسلام ابو حامد الخزازي رحمه الله عليه و سيدي تصريحاته في
الاصول السادس عشر¹

قول شريف جرجاني و منهم العلامة الشريف الجرجاني
رحمة الله عليه في رسالة مستقلة درين باب تصنيف فرموده و
درين وقت عند الهولف حاضر نيست

قول ملا جلال دواني و منهم المحدث جلال العلماء² الدواني
في شرح رباعيات مي گويد - اين مرتبة فوق مرتبة عقل
است و تا شخصي محيط به مرتبة عقل نشود اين معني اوست
نگردد چنانچه کسی از وزن مشاهده دور نهايد در نظر او متعدد
و متجزی نهايد و چون سراز وزن بيرون آرد مشاهده کند که
اين همه انوار يکي است و متعدد و تجزي بواسطه قصور ادراك
و حجب و فواصل مي نمود

و در رساله زوراء آنچه نوشته است مکرر بقلم آمده حدوث
شي لا عن شي محال ما ايسر ان تتحدس ان الشان في الحدوث الذاتى ايضا
مذلى الى قوله فالكل محمولات له تعالى و حيشية من حيشيات
و شان من شيون و وجه من وجوه و اعتبار من اعتبارات

قول صدر الدين شيرازي و منهم المحدث الصدر
الشيرازي وى خود از قدوة قايلان وحدت الوجود است من بين
العلماء و تمام اسفار اربعه و شواهد الربوبية و ديگر تصانيف او
ازين مطلب بلند و معني ارجمند مالا مال اند - مع هذا فصلی از
اسفار اربعه او درين كتاب ذکر کرده می شود - قال

مما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ
الرئيس في الهيئات الشفاه بقوله الذي يجب وجوده بغيرة دايها
ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته
غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منها جميعا في
الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عدمي من ملازمة ما بالقوة
و الا مكان باعتبار نفسه وهو الفرد و غيره زوج تركيبي - انتهى

فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء الماهية
و معنى الوجود الاثباتى المنتزع وليس المراد من قوله وهو
حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود ان للماهية وجودية و
للوجود وجودية اخرى بل الوجود هو الوجود بالحقيقة و الماهية
متعددة جهة ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد فى ان التمايز بين
الوجود و الماهية انما هو فى الادراك لا بحسب التعيين

بعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد فى كل متعدين
هو الوجود سواء كان الاتحادان بهو هو بالذات كاتحاد الانسان
بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض
فان جهة الاتحاد بين الانسان و الوجود هو نفس الوجود
المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان و بين الحيوان
هو الوجود المنسوب اليها جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين
الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات
و الى الابيض بالعرض فحينئذ لا شبهة فى ان المتعدين
لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بالحقيقة و الامر يوصل الاتحاد
بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما^١ نحو ما من الانتساب فلا
محالة احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى بالاتحاد
بين الماهيات و الوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا و
الماهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المدحوبون عن ادراك طريق
اهل الكشف و الشهود و اما ان يكون الماهيات امورا انتزاعية
اعتبارية و الوجود حقيقى يعنى كما هو المذهب المنصور

و بالجهل الوجود العيشى و ان كان حقيقة واحدة و نوعا بسيطا
لاجنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكليات و المحاور و الجزئية
و المفصوص بل التعيين و التمييز من قبل ذاته لا بامر خارج
الا ان مشترك بين جميع الماهيات متعددها صادق عليها لاتحاد
معها فان الوجود الحقيقى التعينى معنى الوجود فيه هو معنى

للموجود فهو من حيث انه منشأ لانتزاع الموجودية هو الوجود
و من حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل
موجودية الماهيات هو الموجود فكل من مفهومى الانتزاعى و
الحقيقى مشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعى يعرض لـ الكليية
و الجمهور لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية و
المحلومية و الامكان العام و اشباهها بخلاف الحقيقى لانه مخصص
التحقق المعنى و صرف التشخص و التعيين من دون الحاجة الى
مخصص و معين باضطرار الى كل ماهية يحصل لها الامتياز و التخصيص
و تخرج من الابهام و الخفاء و الكون فالوجود الحقيقى ظاهر بذاته
بجميع انحاء الظهور و مظهر غير و به يظهر الماهيات ولا ومعية
وفية ومنه ولولا ظهوره فى ذوات الاكوان و اظهاره لنفسه بالذات
ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجود بل كانت
باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاخفاء اذ قد علم انها بحسب
ذواتها وحدود انفسها محرقة من الوجود و الظهور فالوجود و الظهور
يطرح عليها من غيرها فهى فى حدود انفسها هالكات الذوات باطلات
الحقايق ازلا و ابدا لا فى وقت من الاوقات و مرتبة من المراتب
كما قيل فى الفارسية

سینه روئی ز ممکن در دو عالم
جدا هرگز نه شد و الله اعلم

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه فى الدارين
فيظهر الوجود بذاته فى كل مرتبة من الاكوان و تنزله^١ الى كل
شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين
من الاعيان الثابتة و كلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع
الوجود ابتعد كان ظهور الاعدام و الظلمات بصفة الوجود و ظهرت
الظهور و احجاب^٢ الوجود باعيان المظاهر و اختفاء بصور الهالكين
و انصبغ^٣ الاكوان اكثر فكل جرزة من الجررات يوجب
تنزلا عن مرتبة من الكمال و تواضعا عن غاية الرفع و العظمة

وشدة النورية و قوة الوجود و كل مرتبة من المراتب يكون الغفاء
و النزل فيها اكثر كان الظهور على المدارك الضعيفة اشد و الحال
بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس
الى اعيان الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي
فى غاية دقاص الوجود اسهل على الناس من ادراك الفارقات
النورية التي هي فى غاية قوة الوجود و شدة النورية لا اشد منها
فى الوجود و النورية الا باريها و مبدعها وهو نور الانوار و وجود
الوجودات حيث ان قوة وجوده و شدة ظهوره غير متناهية قوة
و مدة و عدة و شدة وجوده و ظهوره ولا تدركه الابصار ولا تحيط
به الافهام بل تتجافى عنه الدوايس والاهام بتنوع السؤيل و
الافهام بالمدارك الضعيفة بدرج الوجودات النازلة المصدوبة
بالاعدام و الهلاكات الخفية المجدوبة بالاكوان المصبغة بصبغ
الماهيات المتخالفة و المعانى المتضادة و هى فى حقيقتها متحدة
المعنى و انها التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف و الكمال و
النقص و العلو و الانوار⁴ الحاصلة لها⁵ لاجدسب اصل الحقيقة
البسيطة بل باعتبار مراتب التنزلات لاغير كما سينكشف من
مباحث التشكيك و لو لم يكن⁷ المدارك الضعيفة قاصرة⁸ عن ادراك
الاشياء على ما هي عليها فكان ينبغي ان يكون وجوده اكمل و اقوى
ظهوره على القوة الدراكية و حضوره اتم و اجل و لها كان واجب
الوجود فى اعلى الانحاء فى سطوع النور و فى قضيتها المراتب
بحسب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا و حيث نجد الامر
على خلاف ذلك فعلمنا ان هذا ليس من جهة اذهو فى غاية
العظمة و الاحاطة و السطوع و الجلاء و البهاو¹⁰غ و الكبرياء و لكن
لضعف عقولنا و انغماسها فى الهادة و ملاستها الاعدام و الظلمات
ذخا¹¹ص عن ادراكه و لا يمكن¹² ان يتحلقه على ما هو عليه فى

-
- (1) ف ح عن (2) ف عن (3) ف ح الدقيقة (4) ف ح الدو
(5) ف بها (6) ه من المباحث التشكيك (7) ف لكان (8) ف وجوده
(9) ف فيضا (10) ف ح و الطلوع (11) ف ح دقاص (12) ف ولا

الوجود فان اشراط كماله يبينها لضعفها وبعدها عن متبجح الوجود
 ومعدن النور و الظهور من قبل سنج ذاتها لامن قبله فاذنه
 بعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه اقرب
 اليها من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله و نحن اقرب اليه من
 حبل الوريد و بقوله تعالى و اذا سالت عبادي عني فاني قريب
 فثبت ان بطونته من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو
 ظاهر - فكلما كان المدرك اصح ادراكا و عن الملازمة الحسية و الغواشي
 الهادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول علمية و تجليات
 جهالة و جلالة اشد و اكثر و مع ذلك لا يحرف حق المعرفة ولا
 يدرك حق الادراك لتناهي القوى و المدارك و عدم تناهيه في
 الوجود و النورية و عنيت الوجود للحي القيوم و ما يوجب ان
 يحقق انه و ان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بها
 ذكرنا من الكمال و النقص و التقدم و التأخر و الظهور و الخفاء
 لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة و
 نحوت خاصة امكانية هو المسماة بالماهيات عند الحكماء و بالاعيان
 الشابتة عند ارباب الكشف من الصوفية و الحرفاء فانظر الى
 مراتب ادوار الشمس التي هي مثل الا في عام المحسوسات كيف
 انصبغت بصيغ الوان الزجاجات و في انفسها لالون لها ولا تفاوت
 الالشد^١ الملحان و ذقها فمن توقف مع الزجاجات و الوانها و
 احتجب بها عن النور الحقيقي و مراتبة الحقيقية التنازلية خفي
 النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متصلة في
 الوجود و الوجودات امور انتزاعية ذهنية و من شاهد الوان
 النور و عبر انما من الزجاجات و لالون المنور في نفسه ظهورية
 النور و عرف ان مراتبة هي التي ظهرت في صورة الاعيان على
 صيغ استحداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي
 لمحات النور الحقيقي الواجبي ظهرت في صورة الاعيان و ظهورات

الوجود الحق الالهی و انصبغت بصیغۃ الاهیات الامکانیة و احتجبت
بالصور الخلفیة عن الهویة الالهیة الواجبة و مما یجب ان یعلم ان
اثبات مراقب الوجودات المتکثرة و مواضعها فی مراتب المبحث و
التعلیم علی تعددها و تکثرها لا ینافی مادمن بصدده من ذی
قبل ان شاء الله تعالی من اثبات وحدۃ الوجود الوجود ذاتا و
حقیقتا کما هو مذهب الاولیاء و الحرفاء من عظام اهل الكشف و
الیقین و نستقیم البرهان القطعی علی ان الوجودات و ان تکثرت
و تمايزت الا انها من مراتب تعینات الحق الاول و ظهورات نوره
و شیء ذات ذات لا انها امور مستقلة و ذات منفصلة و لتکن عند
حکایة هذا المطلب الی ان یرد علیک برهانه و انتظرة مفتشا

قول میرزاهد و منهم استاد المدققین میرزاهد الهروی
قال فی حاشیته علی الحاشیة الجلالیة علی تهذیب المنطق - " وجود
الممكن بعینة وجود الواجب كما ذهب الیه اهل التحقيق "

و قال فی الهامش " قد سنح لی علی ان وجود الممكن قائم بذاته
و واجب لذاته دلیل شریف وهو انه لوکان وجود الممكن قائما
به فاما ان یکون اقصافه به اقصافا انضمامیا او اقصافا انتزاعیا و
علی الاول یلزم ان یکون قبل الوجود هویدا ضرورة ان الاقصاص
الافضهائی یتوقف علی وجود الموصوف و علی الثانی لا بدلیة من
منشا الانتزاع وهو وجود حقیقة فتنقل الیلام الیه و هذا الدلیل
یثبت کثیرا من المطالب العالیة کعینیة الوجود فی الواجب لذاته
و اختصاص الایجاد به " انتهى کلامه

و مخفی نیست که ازین دلیل اثبات قیام وجود بنفسه و عدم
قیام باممكن ثابت شد . پس بضم مقدمات دیگر اثبات عینیة
وجود ممکن بوجود واجب اثبات می توان نمود

اصل پانزدهم در مطابقت این

مذهب باشرع و اهل شرع

و این مبحث نیز بس طویل الذیل است اما نظر باختصار
چنانکه در دلایل عقلیة از کثیر بقلیل اکتفا رفته همیس قسم درین
مبحث نیز بیکی از هزار اکتفا می رود

بدانند که هر آیه از آیات متشابهات و هر حدیثی از احادیث متشابهات دلیلی است مستقل از جانب شارع بر صحت و متانیت این مذهب تحقیق و حصر و احاطه امثال این دلایل مقتضی دفاقر است این جا بیک دو کریهه قرآنی و یک دو حدیث مصطفویه^۱ اختصار می کنم

قال الله سبحانه تعالى - كل من عليها فان و در کریهه دیگر آمده كل شی هالك الا وجهه و در حدیث شریف صحیح وارد گشته اصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبیه

الا كل شی ما خلا الله باطل متفق علیه

معنی هالك باید دانست که نزدیک ندویان فعل کلمه را گویند که دال باشد بر معنی مقتدر باحد الازمنة الثلاثة و اسم کلمه را نامند که دال بر معنی باشد غیر مقتدر باحد الازمنة پس اسم فاعل که از اسم اسم است بمعنی حقیقی خود دال بمعنی باشد به اقتضای بزمان - پس در معنی موضوع له اسم فاعل دو چیز محتمل است یکی^۳ حدث دوم نسبت الی فاعل او - اما استنباط زمان حال از اسم فاعل پس نه از جهت است که صیغه فاعل من حیث الوضع مقتدر بزمان حال است بلکه این دلالت التزامی است که هر گاه متکلم گوید زید کاتب است و ثبوت کتابت مرزیه را - مضمون این جمله خبریه است پس لابد که در حین اخبار مضمون این جمله ثابت بموضوع باشد و این شکل متصور نیست مگر در زمان حال و کیف ما اتفق دلالت اسم فاعل بر مجرد حدث^۴ و نسبت الی فاعل ما دلالت مطابقی است و دلالت بر زمان حال دلالت التزامی است

و اما استعجال اسم فاعل در زمان استقبال پس آن مجرد مجاز است بقریه صارفه از حقیقت چنانکه در حدیث وارد شده من قتل قتیلا فله سلبه - پس اطلاق قتل بر مقتول فی الاستقبال بهجاز ماول است و این جا کسی گمان نکند که مجاز ما یؤول درین

(۱) ف اقتصار (۲) ف بر معنی (۳) ف فاعل نه از ان (۴) ف

حدث و نسبت و الفاعل (۵) ف کند

حدیث در لفظ من قتل واقع است که صیغته ماضی است نه در لفظ قتل که اسم فاعل است زیرا که مقرر نداده است که فعل ماضی چون در صله یا شرط واقع شود بمعنی مستقبل مستعمل می گردد - پس اینجا بسبب آنکه قتل شرط واقع شده البته افادۀ معنی مستقبل خواهد کرد پس مجاز نباشد مگر در لفظ قتل

و ازینجا باثبات رسید که باین فی الاصول که اسم فاعل در معنی حال حقیقت است و در زمان مستقبل مجاز مایه و شک نیست که فاعلی و هالک در هر دو قرینه قرآنی و باطل در حدیث صحیح صیغۀ اسم فاعل مفید ثبوت هلاک و بطلان بالفعل و فی الحال است و نیز جمله استهیه به اشتراط آنکه محمولش اسم فاعل باشد مفید دوام و استمرار است پس مضمون قرینه و حدیث من حیث الحقیقه بمعنی من حیث ما وضع له مفید هلاک و بطلان بالفعل و الدوام است

و اما هلاک و بطلان در زمان استقبال پس این از معانی مجازی است و شک نیست که مجاز به قرینه صادق از ظاهر و حقیقت مجوز نیست و این جا قرینه غیر از آن نیست که تخالف احکام و آثار و تعدد موجودات محسوس است و چون مبین گشت که این قرینه قرین صدق نیست لازم بعد بطلان قرینه لفظ بر معنی حقیقی خواهد بود - پس معنی قرینه و حدیث آن است که غیر از ذات باقی حقیقی هر چه هست در معرض هلاک ذاتی و بطلان حقیقت است فلا موجود الا الله

قال حجة الاسلام فی الاحیاء فی کتاب الصبر و الشکر و هذا نظر من عرف ان لیس فی الوجود غیره و ان کل شیء هالک الوجوده و ان ذلک صدق فی کل حال از لا و ابدا الی آخر ما سیجی عن قریب

قال في كتاب مشكوة الانوار - فراوا بالشهادة الحياضية ان
ليس في الوجود الا الله تعالى و ان كل شئ هالك الواجهة لا انه يصير
هالكا في اوقات بل هو هالك از لا و ابدا - اثلا يتصور الا كذلك
فان كل شئ ¹سواء اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض
و اذا اعتبر من ²الوجه الذي سوى الوجود اليها من الاول الحق
راي موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجدته فيكون
الموجود وجهة الله فقط و لكل شئ وجهان وجهة الى نفسه و وجهة
الى ربه فهو باعتبار وجهه نفسه عدم و باعتبار وجهه ربه موجود
فاذا كل شئ هالك الواجهة از لا و ابدا

و از قول امام فخرالدين رازی در شرح اسم حق گذشته
فاعلم ان الحق هو الموجود و الباطل هو الهمدوم ثم قال فان
كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل و هالك و لهذا قال الله
تعالى كل شئ هالك الواجهة

وقال الواسطي ظهر في كل شئ بها ظهر منه و اظهر الاشياء
ظهوره لها فاذا تبينتها لا تجد غير الله و لذلك قال صلى الله عليه
وسلم اصدق كلمة قالت العرب قول لبيد

الا كل شئ ما خلا الله باطل

قال القاضي ناصر الدين البيضاوي في انوار التنزيل في قوله
و يبقى وجه ربك لو استقربت جهات الموجودات و تصفحت
وجوهها وجدتها باسرها فانيته في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه
الذي يلي جهته

حديث صحيح مروي است كان الله ولم يكن معه شيء -
اين حديث را ضميمه ايست مشهور در السند قوم يعني وهو
الآن كما كان و بيشتره از اهل تحقيق اين ضميمه را بسيد
الطائفة جنيد بغدادی رسانيده اند اما فقير در بعضي تعليقات
موثقة ديده كه شيخ علاء الدولة سمناني بسند متصل بدضررت
امير كرم الله وجهه رفع نهوده و في التحقيق در افاده معني

ضمیمه احتیاج بایراد ضمیمه نیست بلکه نص نفس حدیث
 کان الله ولم یکن معه شی کافی است درین افاده - زیرا که از
 دو حال خالی نیست یا این وجود شی مع از کمالات لایقه قدس
 خداوند نیست بلکه از جمله نقایص است یا کمال است نقصان
 نیست

و بر شق اول یعنی اگر وجود شی معه از کمالات است پس
 سلب آن کمال از ذات واجب محال زیرا که بپرهان قطعی ثابت
 گشته که واجب من جمیع الجهات واجب است و اورا حالت
 منتظره نیست هر کمالی که اورا ثابت است من الازل الی الابد
 ثابت است پس وجود الشی معه را بوصف کمال بودن سلب
 نمودن و گفتن ولم یکن معه شی درست نمی شود

و بر تقدیر ثانی یعنی اگر کمال نیست بلکه نقص است
 پس ثبوت آن نقص در لایزال بواجب صحیح نیست زیرا که
 هر کمالی که واجب را در ازل ثابت است در ابد نیز ثابت است
 و الا لازم آید^۱ انذکای صفت کمال ازوی در لایزال و این نیز محال
 پس ضرور شد که چنانکه در ازل بهضون ولم یکن معه
 شی وجود شی معه ازو تعالی مستلزم است در لایزال و ابد
 الابد نیز مستلزم باشد ثبوت انکه کان الله ولم یکن معه
 شی وهو الآن کماکان فلا موجود الا الله - ازین جا است که علما
 قاطبه اتفاق دارند برینکه لفظ کان هر جا که در قرآن و
 حدیث در صفات الهیه واقع شود چنانکه و کان الله غفورا رحیما
 و امثال آن پس مراد این جا دوام و استمرار است نه صیغه ماضی
سوال و جواب سوال اگر کسی گوید صوفیه هم قایل
 اند که ذات را کمال اسبابی موقوف بر تهیز حقایق عالم است
 پس ازلا ثابت نباشد

جواب ایس کمال اسمائی فی الحقیقت مخایر کمال ذاتی نیست
بلکه تفصیل همان اجمال است پس ثبوت کمال ذاتی ازلا بعینہ ثبوت
کمال اسمائی است در ازل فلا غبار علیہ

اخبیرنا محمد عالم بن عباس السالمیانی قال اخبیرنا الشیخ
سالمیانی المهدی الزبیدی مفتی بلاد الیمن قال اخبیرنا العلامة
حسن بن محمد بن سعید بن العلامة ابراهیم الکردی المهدی
عن جده الشیخ المحدث ابراهیم الکردی روح الله روحه قال
اخبیرنا شیخنا العارف بالله صفی الدین احمد بن محمد المهدی
روح الله روحه و ذفعنا به عن الشمس محمد بن احمد اربلی عن
شیخ الاسلام زین الدین بن محمد الانصاری عن الحافظ ابی
الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی عن صلاح الدین
محمد بن احمد بن ابی عمر المقدسی عن فخر الدین ابی الحسن
علی بن احمد النجاری² عن ابی الکارم احمد بن محمد بن
اللبان عن ابی علی الحسن بن احمد الجداد عن الحافظ ابی
نعمان احمد بن عبد الله الاصفهانی عن ابی احمد محمد بن احمد
بن الحسین الجرجانی و الذقیر ابی زید محمد بن احمد الہروزی
کلاهما عن ابی عبد الله محمد بن یوسف الضریری عن الحافظ
الحجۃ محمد بن اسماعیل البخاری قال حدثنا عمر بن حفص بن
غیاث حدثنا ابی حدثنا الاعشى³ ثنا جامع ابن شداد عن صفوان
بن محرز انه حدثنا عن عمران بن حصین قال دخلت علی النبی
صلی الله علیہ وسلم و عقلت فالتی بالباب فاقاه ناس من بنی
تیمم فقال اقبلوا البشری یا بنی تیمم قالوا قد بشرتنا فاعطنا
موتین ثم دخل علیہ ناس من الیمن فقال اقبلوا البشری یا
اهل الیمن ان لم یقبلها بنو تیمم قالوا قد قبلنا یا رسول الله
قالوا جئناک لئسناک عن اول هذا الامر قال کان الله ولم یکن
شی غیره و کان عرشه علی الماء و کتب فی الذکر کل شی و

خلق السموات و الارض فنادى مناد ذهبى ذاقتهك يا ابن الحصىن
فاذطلقت فاذا اذاطح دونها السراب فوالله انى لوددت انى
كنت تركتها

بحث کلمه لم یکن مخفی نهاند که کلمه لم یکن اگر
درین حدیث تامه گیرند معنی حدیث آن می شود که نبود
هیچ شی جزوی تعالی پس مفاد این حدیث با کلمه ولم یکن
معنه شی متعدد است و تمام تقریری که در انجا رفته اینجا
نیز جاری است و اگر ناقصه گیرند پس خبر اورا مخدوف دارند
یعنی لم یکن غیره موجودا پس رجوع بمعنی هان لم یکن معنه
شی واقع می شود و بر واقف قوانین عربیه ظاهر است که اصل
در کان ناقصه است و حذف خبر به ضرورت داعی و قرینه صدقه
عبث و خروج از دایره فصاحت و بلاغت و اگر خبر اورا لفظ
غیرها دارند مصرح بمعنی توحید وجود است یعنی هست الله یا بود
الله و نیست یا نبود هیچ شی غیر او پس اشیارا در حقیقت
غیریت با او منتفی است

غیرتش غیر در جهان نگذاشت
لا جرم عین جهله اشیا شد

و مویده آنکه لم یکن از افعال ناقصه است نه تامه. آنچه در
روایت دیگر واقع شده و لیس شی غیره

قال الحافظ ابن حجر فی الاصابه و اخرج ابن شاهین من
طریق زکریا ابن یحیی الحمیری ان دافع ابن زید الحمیری قذم
وافدا علی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی ذفر من حمیر
فقالوا اتیناک لنتفق فی الدین و نسئل عن اول هذا الامر قال کان
الله و لیس شی غیره و کان عرشه علی الهام ثم خلق القلم فقال
اكتب ما هو کائن ثم خلق السموات و الارض وما فیهن و استوی
علی عرشه انتهى

مذفی نیست که ایراد لفظ لیس که بلاشبته از الفاظ ناقصه
و مستعمل به معنی دوام است دلیل صریح است بر این که مراد
آن است که هیچ شی غیر او تعالی نیست

و اصرح ازین هم آنکه در فتح الباری می گوید - وقع فی
بعض الكتب فی هذا الحديث^۲ کان الله ولا شی معه وهو الآن علی
ما علیه کان وهی زیاده لیسست فی شی من كتب الحديث انتهى

پس هرچند وهو الآن علی ماهو علیه کان در كتب الحديث
نیست اما لاشی معه جمله اسمیه دال بر دوام و استمرار است
ثم قال ففی ترجمته نافع ابن زید الحمیری کان الله لاشی غیره
بغیر واو انتهى

محقق کردی می گوید که خدا هو ههنا بلافظ لا وهر فی الاصابة
بغیر واو ایضا و الامر فیه سهل انتهى

اقول^۳ امر در بودن و نبودن واو سهل نیست زیرا که اگر
واو در روایات ثابت باشد احتمال دارد که استینافیه باشد -
پس خبر از لایزال می تواند شد و احتمال دارد که واو حالیه
باشد پس از تنه کان الله و مخصوص بزمان ازل باشد بخلاف
نبودن واو که آنجا احتمال حال و نبودن^۴ آن کلمه تنه کان
الله مطلقا مفقود پس لاشی غیره جمله مستقلة مفید توحید
بصراحت صریحه باشد به تاویل و تکلف فتامل فی هذا المقام

و کفایت می کند باستشهاد در این مقام آنچه استاد علامه
جلال الدین محمد دوانی رحمه الله علیه در اواخر رساله خلق
الاعمال بعد تقسیم توحید به مراتب ثلثه یعنی توحید افعال
و توحید صفات و توحید ذات گفته - و یکفی فی تحقیق هذه
المرتبة ای مرتبة توحید الذات^۵ الکلمات الخمسة الماثورة عن
امیرالمومنین علی ابن ابی طالب رضی الله تعالی عنه فی جواب
کهیل بن زیاد صاحب سره و قابل جوده و بره و جایی کلمات

(۱) فمستعمل به معنی حال بلکه به معنی دوام (۲) ف الحدوث

(۳) ف اول (۴) ف ح و بودن (۵) ف الذات لا الکلمات

فهمته ارادة نهوده ماهی مشهوره بین الصوفیه و بعضی عرفا
بشرح آن نیز اقبال نهوده روایت است از کهیل بن زیاد که
وی سوان نهود از حضرت امیر کرم الله وجهه ما الحقیقه قال
مالک و للمدیقه قال اولست صاحب سرک قال علیه السلام بلی
و لکن یتشرح علیک ما یسطیح منی قال او مشک تجیب سائلا
قال کشف سجدات الجلال من غیر اشاره فقال زدنی بیانا فقال
هتک الستر لخلیقه السر فقال زدنی بیانا فقال محو الهو و هو
مع صدو المعلوم فقال زدنی بیانا فقال جذب الادیقه بصفه
التوحدید فقال زدنی بیانا فقال نور یشرق من صبح الازل فیلوح
علی هیاکل التوحدید اثره فقل زدنی بیانا فقال اطفأ السراج^۴
فقد طلع الصبح و یروی اطفأ المصباح فقد طلع الصبح

قل الجلال الدوادی فلینظر الهمدیه بنظر دقیق و یتفکر
فییه بفکر عمیق یتجلی له انوار التحقیق و الله ولی التوفیق
الحق که ایس کلمات جامعیه صادر اند از مشکوه مجیب سائل
کتب اربعه و قایل قول سلوخی^۶ مها^۷ دون العرش و سراننده
ذخیره لو کشف الخطاها از ددت یقینا علیه و علی صاحبیه السلام

قال امام الساجدین علیه السلام

یا رب جوهر علم لو ابوح به
لقل لی انت من یحبب الوثقا^۸

ولا استحل رجال مسلمون دمی
یرون اقبح ما یاتونه حسنا

و به همین معنی اشاره است در قول ادبی هریریه رضی الله
عنه که گفت اخذ کردم از رسول صلی الله علیه و سلم دو
وعا از علوم اما یکی پس آن را منتشر ساختم در خلق و
اما دیگر پس اگر پراگنده کنم آن را هر آینه پریده شود
از من حلقوم مرا

(۱) ف یجیب (۲) ف منک السر بقلقه السر (۳) ف صدو الهو و هو
مع المعلوم صدو (۴) ف السراج طلع (۵) ف جلال الدین دوازی
(۶) ف فعل (۷) ف عها (۸) یقال

و اقوی الدلائل و تصرحها ما رویناه جاء بالسند الصحيح عن
الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق علیه و علی آباءه السلام
انه قل لغناج الله حالتان حالة هو فیما نحن و حالة نحن
فیما هو

حالت اولی مغیرما^۲ فی الواقع که تمیز وجود است بهراتب
ظهور حالت ثانیه فغناج سالک است به خروج الی الذات یا باعتبار
اندراج جمله در حق چون شجر در ذوات

اصل شانزدهم در نقل اقوال علماء نقل

اکنون چون از استدلال بآیات و احادیث فارغ شدیم واجب
آمد که چنانچه بعد از فراغ از ذکر دلیل عقلی تعداد علماء
چند از ارباب نظر نمودیم همی قسم بعد از فراغ از استدلال
نقلی ذکر اکابر چند از علماء شرع نمائیم و از میان سایر علماء
آن بزرگواران را نام بریم که هم مقتدای ارباب شرع و هم
پیشوای اصحاب عقل و جامع در میان علوم ظاهر و باطن و عقل
و نقل و روایت و درایت و شریعت و طریقت و استدلال و الهام
اند و نزد منکرین نیز اعتقاد بصحت اقوال و اعتماد بر و ثرق
احوال ایشان است

قول عبدالله بن عباس فنهیم سلطان المفسرین الذی^۳
دعاه رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم بقوله اللهم علمه^۴
الكتاب و فی روایت اللهم فقهه و فی روایت اللهم علمه تاویل
الكتاب یعنی عید الله بن عباس رضی الله عنهما که جلالت شانش
در صلابه محتاج به بیان نیست و وسعت باعش نیز در علوم
مصابه منتظر تبیان نه

محقق کردی در مسک التشریف آورده قال ابن عباس ترجمان
القرآن رضی الله عنهما فی قوله تعالی عن بورک من فی النار
اراد نفسه و علیه فی المعنی فلما جاءها نودی ان بورک من تجلی

و ظهر في النار لها مقتضى الحكمة لكونها مطلوبة لموسى عليه السلام ومن حولها و سبحانه الله عن التقييد بالصورة و المكان و الجهة و ان ظهر فيها بمقتضى الحكمة لكونه موصوفا بصفة رب العالمين و ما هو كذلك لا يتقيد بشي من صفات المحدثات لاطلاقه الحقيقي الذاتي فانه ليس كمثله شي في عين قوله وهو محكم ايمن ما كنتم للمحدثات الصديق سبحانه حيث كنت يا موسى اني اى الهنady المتجلى في النار اذا الله العزيز فلا تقيد بمظهر بالحزة الذاتية لكنى اذا الحكيم و مقتضى الحكمة الظهور في صورة مطلوبة

فهذه الآية بمقتضى تفسير ابن عباس رضى الله عنهما النى دعاه النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الحكمة و تاويل الكتاب دليل على ان الله هو المتجلى في النار بمقتضى حكمته و انه منزله عن التقييد بدوازم الصورة النارية من الجهة و المكان و غير ذلك لربوبيته و عزته وهو عين الدليل على ان الله تعالى له الاطلاق الحقيقي المحقق لبقاء التميزية ليس كمثله شي مع الظهور بصفات المحدثات انتهى

قول امام غزالي و منهم الامام باتفاق جميع الاطهر حجة الاسلام ابو حامد الغزالي رحمه الله عليه قال في الباب الثالث من كتاب التلاوة من الاحياء " فمن عرف الحق رآه في كل شي اذا كل شي فمعة و الية و به و له فهو الكل على التحقيق و من لا يراه في كل ما يراه فكانه ما عرفه "

ثم قال " بل الترحيد الخالص ان لا يرى في كل شي الا الله " و في كتاب الصبر و الشكر منه في بيان طريق كشف الغطا عن الشكر

" نقول ههنا نذكر ان نذكر بعين الترحيد المفيض و ههنا المظهر يعبر فيك قطعاً الشاكر و انه المشكور و انه المديون و انه

المحبوب وهذا نظر من عرف ان ليس في الوجود غيرة و ان كل شئ هالك الوجود و ان ذلك صدق في كل حال ازلا و ابدا^١ ثم قال "النظر الثاني نظر من لم يبلغ الى مقام الفناء وهؤلاء قسما قسم لم يشبهوا الا وجود انفسهم و اذكروا ان يكون لهم رب يعبد وهؤلاء هم العميان المذكرون و عماهم في كلتا العميتين لانهم ذهبوا ما هو الثابت تحقيقا وهو القيوم الذي هو قائم بنفسه و قائم على كل نفس بما كسبت و كل قائم فقايم^٢ به و لم يقصروا على هذا حتى اثبتوا انفسهم ولو عرفوا يعلموا انهم من حيث هم لا ثبات لهم ولا وجود لهم و انها وجودهم من حيث اوجدوا و فرق بين الوجود و بين الوجود و ليس في الوجود الاموجود واحد وهو موجود فالوجود حق و الوجود باطل من حيث هو هو

قال الفريق الثاني الذين ليس لهم عباد و لكن لهم نظر يبصرون باحدى العميتين وجود الوجود الحق فلا يذكره و العميين الاخرى ان تم عبادا اثبت موجودا آخر مع الله و هذا مشرك تحقيقا كما كان الذي قبله جاحدا تحقيقا فان جاوز حد الفناء الى العيش ادرك تفاوت بين الموجودات فاثبت عبدا و ربا فبهذا القدر من اثبات التفاوت و النقص من الوجود الآخر دخل في التوحيد ثم ان جعل بصره بها يزيد في ادواره فقل عيشه و يقدر ما يزيد في بصره يظهر له من نقصان ما اثبتته مما سوى الله فان بقي في سلوكه كذا فلا يزال يفضي النقصان الى البصر فيبصر عن روية ما سوى الله فلا يرى الا الله فيكون قد باغ كمال التوحيد و حيث ادرك نقصا في وجود ما سوى الله دخل في او ايل التوحيد ثم قال في كتاب الرجاء و الخوف فيه في بيان درجة الخوف و اختلافه في القوة و الضعف فان تم الورع فهو اعلى و اقصى درجاته ان يشهد درجات الصديقين وهو ان يسلب الظاهر و الباطن عما سوى الله فلا ينبغي لخير الله فيه متسع

(1) ف ح ليس الوجود (2) ح يعلمون انهم (3) ف الا ثبات (4) ح بليس (5) ه يقتضي (6) ف منه

ثم قال في كتاب التوحيد و التوكل فيه في بيان حقيقة
التوحيد الذي هو اصل التوكل التوحيد اربع مراتب فهو ينقسم
الى لب و لب اللب و قشر و قشر القشر -

ثم قال فالمرتبة الاولى من التوحيد ان يقول الانسان
بلسانه لا اله الا الله و قلبه غافل عنه او منكر له كتوحيد المنافقين
و الثانية ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما يصدق به عموم
المسلمين وهو الاعتقاد

و الثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق
وهو مقام المقربين و ذاك بان يرى اشياء كثيرة و لكنه يراها
مع كثرتها صادرة من الواحد القهار

و الرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة
الصديقيين و سموت الصوفية الدنيا في التوحيد

ثم قال و الرابعة موحدة بمعنى انه لم يحضر في شهوده
الا الواحد فلا يرى الكل من حيث انه واحد و هذه هي الغاية
القصوى في التوحيد

ثم قال و كما ان اللب ذفيس في ذفيسه بالاضافة الى القشر
لان المقصود² و لكنه لا يخلو عن شوب عصابة³ بالاضافة الى الذهن
المنتزعة منه فذلك و توحيد العقل مقصد السالكين لكنه لا يخلو
عن شوب ملاحظة⁵ الغير و الالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من
لا يشاهد سوى الواحد الحق

فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا⁶ و يشاهد السماء
و الارض و ماير الاجسام المحسوسة و هي كثيرة فكيف يكون الكثير
واحدا فاعلم ان غاية علوم الكاشفة و اسرارها لا يجوز ان يسطر
في كتاب فقد قال العارفون افشاء سر التوحيد كفر

ثم ذكر ما يفسر صورة استبعادك بمثال وهو ان الشئ قد يكون
كثيرا بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون واحدا بنوع آخر من

(1) ح في المرتبة (2) ف ح المقصد (3) ف عصابة (4) ف ح فذلك
توحيد العقل (5) ح الملاحظة (6) ح الواحد

المشاهدة و الاعتبار وهذا كما ان الانسان كثيرا^١ يلتفت الى روعة
وجسده و اطرافه و عروقه و عظامه و احشائه وهو باعتبار آخر و
مشاهدة اخرى واحد^٢ اذ يقول انه انسان واحد

ثم قال وكذلك كل ما في الوجود من المخلوق و المخلوق له
اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة فهو باعتبار واحد من
الاعتبارات واحد و باعتبارات آخر تراها كثيرا^٣ بعضها اشد من
البعض

ثم قال في كتاب المحبة و الشوق في بيان سبب قصور
افهام الخلايق عن معرفة الله تعالى اعلم ان اظهر الموجودات
و اجلاها هو الله تعالى

ثم قال فانها تقاصر عن فهمه عقولنا له سببان احدهما
خفاؤه في نفسه و غموضه و ذلك لا يخفى مثاله و الآخر شدة
ظهوره و جلالة وهذا كما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر
بالنهار لا لاختفاء النهار و استغارة الليل و لكن لشدة ظهوره فكذلك
عقولنا ضعيفة و جمال الحضرة الالهية في غاية الاشرار و الاستغارة
و في غاية الاستغراق و الشمول حتى لم يشد عن ظهوره ذرة
من ملكوت السموات و الارض فصار ظهوره سبب خفاؤه فسبحان
من احتجب باشرار نوره و خفى عن البصائر بظهوره ولا يتعجب
من اخفاء ذلك نسبة الظهور لان الاشياء نسبتين باضدادها وما
عدم وجوده حتى انه لا ضلله عسر ادراكه

ثم قال فالتة اظهر الامور و بية ظهرت الاشياء كلها فلو كان
له عدم او غيبة او تخيير لا لعدم السموات و الارض و بطل
الملك و الملكوت ولا درك بية التفرقة بين الحالين ولو كان بعض
الاشياء موجودا بية و بعضها موجودا بخيرة لا دركت التفرقة
بين الشيتين في الدلالة و لكن دلالة عامة في الاشياء على نسق

(١) ف كثير ان التفت الى روعة (٢) واحدة تقول (٣) ف اشد كثرة

واحد و وجوده دائم في الاحوال يستحيل خلافه فلا جرم اورث
 لشدة ظهوره خفاء هذا هو السبب في قصور الافهام فاما من قويت
 بصيرته ولم يضعف حسه فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا
 الله و افعاله من آثار قدرته فهي تابعة لها فلا وجود لها بالحقيقة
 دونها و انما الوجود الواحد الحق الذي وجود الافعال كلها و من
 هذه حاله فلا ينظر في شئ من الافعال الا يرى منه الفاعل
 و يذهل^١ الفعل من حيث انه سماء و ارض و حيوان و نبات
 ثم قال و كان هو الموجود الحق الذي لا يرى الا الله بل
 لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهو
 الذي يقال انه فنى في التوحيد و فنى عن نفسه و اليه الاشارة
 بقول من قال كتابنا ففنيما عما فبقينا بلا نحن الى غير ذلك
 من المواضع الصريحة وغيرها

و قال في كتاب جواهر القرآن - هذا التوحيد له بيان و قشران
 ثم قال و الثانية الاعتقاد بالقلب جزما هو درجة عوام الخلق
 و درجة المتكلمين اولا يتميزون عن العوام^٢ الا بمعرفة^٢ الحقيقة
 في دفع تشويش الهبتدعة في الاعتقاد

ثم قال الثالثة وهو اللب ان ينكشف بنور الله تعالى
 حقيقة هذا التوحيد و سره بالحقيقة و ذلك بان يرى الاشياء
 الكثيرة و يعلم انها بجهلتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب
 و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب و كيفية تسلسلها و ارتباط اول
 السلسلة بحسب الاسباب و صاحب هذا بعد تفرقة^٣ لانه يرى
 الافعال و كثرتها و ارتباطها بالفاعل

و الرابعة وهي لب اللب ان لا يرى في الوجود الا واحدا
 و يعلم ان الموجود بالحقيقة واحد لان الكثرة في حق من
 تفرق نظره

ثم قال و الفنا في التوحيد انها يقع في هذا التوحيد و
 الثاني يصير مستغرقا في الواحد الحق حتى لا يلتفت قلبه الى غيره
 والى نفسه فان نفسه من حيث هو نفسه غير الله و ان لم يتحقق
 به معنى الغير بنظر آخر

و قال في كتاب مشكاة الانوار مهما عرفت ان النور يرجع
 الى ظهور و الاظهار و مراتبه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم
 العدم لان المظلم يسمى مظلم لان ليس يظهر لابصار اذا ليس
 بصر موجودا لله مصر مع انه موجود في نفسه فالذي ليس
 موجودا لا بغيره ولا لنفسه كيف لا يستحق ان يكون هو الاشد
 في الظلمة و في مقابلة الوجود فهو النور فان الشئ ما لم يظهر
 في ذاته لا يظهر لغيره و الوجود ينقسم الى ما للشئ من ذاته
 و الى ما له من غيره فماله الوجود من غيره وجوده مستعار
 لا قوام له لنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم
 محض و انما وجوده من حيث نسبتة الى غيره و ذلك الشئ موجود
 حقيقي فالوجود الحق هو الله تعالى كما ان النور الحق هو الله
 تعالى و حقيقة الحقائق ومن ههنا ترقى المعارفون من حضيض
 الهجاز الى بقاء الحقيقة و استكملوا مدارجهم⁵ فراوا بالشاهدة
 الحيادية ان ليس في الوجود الا الله تعالى و ان كل شئ هالك
 الا وجهه لانه يصيرها كما في وقت من الاوقات بل هو هالك
 ازلا و ابدا ولا يتصور الا كذلك فان كل شئ سواء اذا اعتبر ذاته
 من حيث ذاته فهو عدم محض و اذا اعتبرت من الوجه الذي
 سوى الوجود اليها من الاول الحق راي موجودا لا في ذاته لكن
 من الوجه الذي يلي موجوده فيكون الوجود وجه الله فقط و لكل
 شئ وجهان وجه الى نفسه و وجه الى ربه فهو باعتبار وجهه نفسه
 عدم و باعتبار وجهه ربه موجود فاذا كل شئ هالك الا وجهه
 ازلا و ابدا

(1) ف الى الظهور (2) ف او (3) ف من غيره بوجوده مستعار

لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم

محض الخ (4) ح استفاد (5) ف ح معارجهم (6) ف موجودها

ثم قال في خاتمة^١ لحكم تشتبه ان تعرف وجه اضافة دوره الى السموات و الارض بل وجه كونه في ذاته نور السموات و الارض ولا ينبغي ان يخفى عليك بعد ان عرفت انه النور ولا نور سواه و انه كل الانوار و انه نور كل شئ

ثم قال ثم ترتقى^٢ جهلتها الى نور الانوار و محدنها الاول و ان ذلك هو الله وحده لا شريك له و ان ساير الانوار مستعارة و ان الحقيقي نوره فقط و ان الكل نوره بل هو الكل بل هو ولا هوية لغيره الا بالهجاز فاذا لانور الاله و ساير الانوار من الوجه الذي تليها لا من ذاته

ثم قال بل كما لاله الا هو فلاهو الاله لان هو عبارة عن من الية الاشارة كيف ماكان ولا اشارة الالية بل كل ما اشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة الية و ان كنت لاتعرفه ادبت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرنا^٤ و الاشارة الى نور الشمس بل الى الشمس و كل ما في الوجود فنسبة الية في ظاهر المثال كنسبة النور الى الشمس فان لاله الا الله توحيد العار و لاهو الا هو توحيد الخاص ثم قال فهذا غاية الغايات و منتهى الطلبات يعلم من يعلمه و يذكره من يجله و هو من العالم الذي كهيثة المكنون الذي لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به لا يذكره الا اهل العزة بالله

ثم قال في قاعدة فاعلم انه كما ظهر كل شئ للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شئ للبصيرة الباطنة بالله فهو مع كل شئ ولا يفارقه ثم يظهر كل شئ كما ان النور مع كل شئ و به يظهر كل شئ بقى ههنا تفاوت وهوان النور الظاهر يتصور ان يخيب بخروب الشمس و يحتجب حتى يظهر الظل فاما النور الالهى الذى به يظهر كل شئ فلا يتصور عينيته بل يستحيل تغييره فبقى مع الاشارة دائما فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة فلو تصور غيبة لهدمت السموات و الارض ولادرک من التفرقة ما يطرر من الى المعرفة بهابته ظهرت الاشياء لكن

(١) ف خاتمة (٢) ف يرتقى (٣) ف ح الوجوه (٤) ف ولا اشارة

(٥) ف العالم

لها تساروت الاشياء كلها على نهط واحد في الشهادة على وحدانية خالقها
اذ كل شئ يسبح بجموده لا بعض الاشياء في جميع الاوقات لافى بعض
الاقوات ارتفعت التفارقة و خفى للطريق^١ اذ بطريق الظاهر معروفة
الاشياء بالاضداد فما لا ضدية ولا تخيير^٢ متشابه الاحوال في الشهادة
له فلا يبعد ان يخفى و يكون خفاء بشدة جلالة و الفضل لا شراق
ضيراته

قول امام رازي و منهم الامام الحلامه فخر الدين رازي
رحمة الله تعالى - قد سبق اذ قال في الفصل السادس من مقدمات شرح
اسماء الله تعالى في الكلام على قوله عليه الصلوة و السلام اعز ذبك
و منك و فيه لطايف

الاولى اذ لو كان هناك^٣ غيرك لاستغنيت^٤ به خوفا منك ولكن
ليس في الوجود الا انت فلا استغني^٥ منك الا بك

ثم قال في شرح هو فاما لفظ هو فنصيب المقررين السابقين
الذين هم ارباب النفوس المظلمة و ذلك لان لفظ هو اشارة
تفيد تعيين المشار اليه بشرط ان لا يحضر هناك سوى ذلك الواحد
فاما ان حضر هناك شيان لم تكن الاشارة وحدها كافية في
التعيين و المقررون^٦ ان لا يحضر في عقولهم و ارواحهم موجود
آخر سوى الاحد الحق لذاته فاعلم ان الحق هو الوجود و
الباطل هو العدم

ثم قال فان كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل و
هالك و لهذا قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ثم قاله في
شرح اسم الحق في كلامه على قول الحلاج انا الحق انا بينا
بالبرهان الغير ان الوجود هو الحق سبحانه و ان كل ما سواه
فهو باطل

(١) ف و خفى الطريق و طريق الظاهر (٢) ح تشابه به ف تشابه

() ف ح ههنا (٤) ف ح لاستغفرت (٥) ف ح استغني (٦) ح ان

(٧) ف و المقررون لا يحضر

ثم نقل ما يويد عن الخزالي رحمة الله عليه في شرح اسم
الواحد الاحد فالحقار الاول مقام المقربين وهو اعلى المقامات وهؤلاء
هم الذين نظروا الى حقايق الاشياء فوجدوا كل ماسوى الحق
محدوما في ذاته فلم يبق في الوجود موجود في الحقيقة الا الحق
فكان قوله هو كافيا في حق هذه الطائفة لان المشار اليه لها كان
واحدا كانت الاشارة المطلقة اعز من ان يكون اشارة الا اليه وهؤلاء
هم المقرّبون

و اعلم ان مقام التوحيد^١ مقام لا يطبق النطق عنه لانك اذا
اُخبرت عنه فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما فهو ثلاثة^٢
لا واحد فالحقل يحرفه ولكن النطق لا يصل اليه سئل الجنيد عن
التوحيد فقال معنى تضحل^٣ فيه الرسوم و تشوش فيه العلوم
فيكون الله كماله ينزل

ثم نقل عن عطاء من الناس من يكون في توحيدة مكاشفا
بالافعال يرى الحادثات بالذات و منهم من هو مكاشف بالحقيقة
فيضهل احساسه بهاسوات فهو شاهد للجه سرأ بسر فظاهرة
موصوف بالتفرقة

ثم قال في شرح اسمه النور ان النور اسم للظاهر الذي
يظهر به كل شى خفى و الخفاء ليس الا المحدث و الظهور ليس
الا الوجود و الحق سبحانه موجود لا يقبل العدم فهو نور لا يقبل
الظلمة و الحق سبحانه وجهية كل ماسواه فهو سبحانه نور كل
ظلمة و ظهر كل خفاء فالنور المطلق هو الله بل هو نور الانوار
الى غير ذلك من المواقف

قول ابي طالب هكى و منهم الامام الكامل المصدق ابوطالب
الهكى قال في كتاب قوت القلوب في ذكر وصف الزاهد و فضل
الزهد رويما عن طريق ابن عباس في قوله تعالى جميعا منه قال
في كل حرف اسم من اسماء الله تعالى فكان اسم كل شى عين

اسمها كما ان فعل كل فاعل عيّن فعله و في شرح مقام التوكل و
وصف احكام المتوكلين حينئذ اولى الى الحق الذي تولاه فراه
في كل شي

ثم قال اذا كملت مشاهدته و قام بحق المشاهدة ثم غيب
تلك المشاهدة بروية القيومية وجود الخلقة مع الله فلم يرهادونه
و قام له القيومية بنصيبه من الهلك لها تفرغ قلبه لمحاينة الهلك
و هذا من عيّن اليقين فوق علمه لان الحق هو الاول و الآخر
كما هو الظاهر و الباطن

ثم قال و كان بعض اشياخنا اذا سئل عن التوكل اجاب
عنه بعين الحقيقة فقال هو ان تكون مع الحق كما لم تكن فان
الحق الآن كما لم يزل

ثم قال يا مسكين كان ولم تكن و يكون ولا تكون فلما
كنت اليوم قلت انا انا كن فيها ادت الآن كما لم تكن فانه
اليوم كما كان

و في ذكر اثبات الاوصاف و الاسباب فالمتوكل لا يرى الا الله
و وصفه و فعله و حكمه ففعله ظاهر و وصفه باطن و الله الظاهر
الباطن و حكمه هو الرسم و الله الحاكم الراسم

ثم قال فان الله اظهر اسبابا و اثبت نفسه فيها فقال قل
يتوكلهم ملك الموت ثم رفعه و اظهر نفسه فقال الله يتوكلهم
الانفس و كذلك قال في التفصيل انهم اتخذوا الشياطين اولياء كما
قال في التوحيد انا جعلنا الشياطين اولياء و كما قال في المشابهة
و اضلهم السامري و قال في الهدى ان هي الافتنتك تضل بها
من تشاء

ثم قال و كذلك قل عن الله تبارك و تعالى انا الدليل على
نفسى لا دليل ادى على منى ثم قال في ذكر حكم المتوكل في مرتبة
اخرى من الهدى و البيان و قال بعض العارفين ان رايت الاشيا

و كلاهما كشي واحد من معدن واحد بحسين واحد رايت مالم ترقبل
ذلك و سمعت مالم تسمح قبل و فهمت مالم يفهم الخلق

ثم قال في ذكر احوال المحبة و وصف اهلها و يغلب محبة
على هوى العبد حتى يصير محبة الله هي محبة العبد من
كل شي فهو محب الله حقا كما انه مومن به حقا عن مشاهدة
اليقين الذي يغلب رويته على روية الخلق فيشاهده في كل شي
و يكون واحدا به دون كل شي اذ قد تجلى لمن ايقن بكل شي

ثم قال و ما قال التوحيد الا الواحد و ما قال الله الا احد

ثم قال في ذكر مخاوف المحبين و مقاماتهم في الخوف

ظهرت لمن ابقيت بعد فانية

فكان بلا كون لانك كنته

ثم قال

لقد ظهرت فما تخفى على احد

الا على اكبه لا يعرف البصرا

لقد بطننت بها اظهرت مستجبا

فكيف يعرف من بالعرف قد ستر

فصرت احجب ما عاينت مجتهدا

لانني حاجب استطلع الخبر

ثم قال هو الناظر و المنظور و السامع و السمع و هو

الشاهد و هو المشهود و هو الواجد و هو الوجود كما قال بعض

المحققين ليس في القلب و الحيان جميعا موضع فارغ بتغير

حبيب هو سقي و صحتي و شفائي و به العيش ما حبيب يطيب

ثم قال في شرح دعائم الاسلام و فرض التوحيد هو

اعتقاد القلب ان الله تعالى واحد من لا عدد ثم قال آخر في

اوليته و اول في آخريته و ان اسماءه و صفاته و انواره غير مخلوقة

و انه امام كل شى و وراء كل شى ذاقرب الى كل شى من نفس
الشى و انه مع ذلك غير محل للاشياء و ليست محلا لـ
غير ذلك

قول شيخ عبد الله انصارى و منهم الشيخ الكامل ابو
اسماعيل عبد الله الانصارى الهروى قال فى منازل السائرين فى
باب السماع و سماع الخاصة ثلاثة اشياء شهود المقصود فى كل امر و الوقوف
على الخاتمة فى كل حسن و الخلاص من التلذذ بالتفرقة و سماع
خاصة الخاصة يقبل الحل عن الكشف^٢ ويصل الابد بالازل و يرد
النهايات الى الاول

و فى باب المشاهدة و الدرجة الثالثة مشاهدة جمع^٣ يجذب
الى عين الجمع بالكثرة بصدقة العدد^٤ رابعة بحدس الوجود
و فى باب الفناء ما لم ينزل باسقاط ما لم يكن موجودا حتى
يمحو بالفناء فيه

و فى باب الجمع و اما جمع الوجود فهو تلاشى الاتصال فى
عين الوجود محقا و اما جمع العيين فهو تلاشى كل ما تقبل الاشارة
فى ذات الحق حقا

و فى باب التوحيد و الذى يشاربه على السن المشيرين
انه اسقاط الحدث و اثبات القدم انه علم لا بد من اسقاطه ثم قال
فان التوحيد وراء ما يشاء الله لا غير ذلك^٥

قول ابي بكر الكلاباذى و منهم الشيخ الكامل المحقق
ابوبكر الكلاباذى قال فى التعرف اجمعوا على ان الدليل على الله
عز وجل هو الله وحده و عن محمد بن واسع ما رايت شيئا الا ورايت الله
فيه و عن غيره ما رايت شيئا الا ورايت الله قبالة و عن الجنيد انه
العارف و المعروف و معناه انك جاهل به من حيث انت و انها
عرفته من حيث هو هو ثم قال فى بحث التوحيد و نصيبه
وجرد الحق وهو فيه ما سواه ليس له متقدم ولا متاخر

(١) ف الاشياء (٢) ف و يقبل (٣) ف بجذب (٤) ف لصدقة الوجود
(٥) ف فان التوحيد و الذى يشاربه وراء الخ

قول سهروردی و منهم الشيخ الكامل شهاب الدين السهروردی قال فی عوارف المعارف فی الباب الثامن و الصوفی صفا من هذه البقية فی طرفی الحمل و الترك للمخلق و غیرهم بالکلیة و نظر الیهم بتبین الفناء و الزوال و لاح له ناصیة التوحید و عاین سر قوائمه کل شیء هالک الاوجه كما قال بعضهم فی بعض غلباته لیس فی الدارین غیر الله

ثم قال فی الباب السابع و الثلاثین² و من الساجدين من یکاشف الله یتطوی بسجوده بساط الیون و الهکان و یشرح قلبه فی قضاء الکشف و الحیان فهو دون هویة اطباق السموات و تنهدی بقوة شهوده تمثال الکاينات و یسجد علی طرف رداء العظمة

ثم قال فی باب الستین³ فیغلب وجود الحق الاعیان و الاکوان فیرى الیون بالله من غیر استقلال الیون بنفسه

ثم قال فی باب الحادی و الستین⁴ فکان الحب و الشوق و منهم اشارة من الحق الیهم عن حقيقة التوحید و هو الوجود بالله

ثم قال الساجد اذا ذاق طعم السجود یقرب لالله یسجد و یتطوی بسجوده بساط الیون ماکان وما یتکون و یسجد علی طرف رداء العظمة فیقرب

ثم قال و لکن الفناء المطلق هو ما یتتولى من امر الحق سبحانه و تعالی علی الحب فیغلب کون الحق سبحانه و تعالی علی کون الحب

قول القشیری و منهم الاستاذ ابو القاسم عبدالکریم ابن هوازن القشیری قال فی رسالته فی باب تفسیر الالفاظ فی بیان لفظ الواجد و الوجد و الوجود و صاحب الوجود له صدو و محو فقال صدوه بقاءه بالحق و قال محوه فناؤه فی الحق و هاتان الحالتان ابتدا متعاقبتان علییه فاذا غلب علییه الصدو بالحق فییه یصول

(1) جزء اول صفحہ ٣١ (2) جزء ثانى صفحہ ١٥ (3) ایضا صفحہ ١٠٨

(4) ایضا صفحہ ١١٥ (5) ایضا صفحہ ١١٦ (6) ایضا صفحہ ١٢٠

و قال عليه الصلوة و السلام فيها اخبر عن الحق و بى يسمح
 و بى يبصر ثم قال فى بيان لفظ الجهم و الفرق و يختلف الناس^١
 فى هذه الجمل على تباين ادوالهم و تفاوت درجاتهم فمن
 اثبت الخلق و لكن يشاهد الكل قايما بالحق فهذا هو الجهم وان
 كان مختلفا^٢ عن شهود الخلق مصطلحا عن نفسه ماخوذا بالكلية
 عن الاحساس بكل غير لها ظهر و استولى من سلطان الحقيقة
 فذلك جهم الجهم فالتفرقة شهود الاغيار لله عزوجل و الجهم شهود
 الاغيار بالله و جهم الجهم الاستهلاك بالكلية و فناء الاحساس بها سوى
 الله عند غلبات الحقيقة و بعد هذا حال عزيزة يسببها القوم
 الفرق الثانى وهو ان يرد الى الصدو عند اوقات اداء الفرض
 ليجزى عايه القيام بالفرايض فى اوقاتها فيكون رجوعا بالله
 لا للمعبد بالمعبد محبا

ثم قال فى بيان لفظ القرب و البعد وما الزهد اسلى عنهم
 غير ادنى وجد بك مشهودى بكل مكان

و قال فى تفسيره المسمى باللائف فى قوله تعالى و اذ
 استسقى موسى لقومه و الاسرار ترد باهل الحقائق بالاختلاف عن
 الكون بالهرسومات^٤ ثم عن الاحساس و الصفات ثم بالاستهلاك
 فى حقيقة الوجود و الذات و فى قوله انما بقرة لا ذلول و كما
 ان مقصودهم الله فذلك مشهودهم الله بل لهم محدو بالله
 و الخلق عنهم الله و فى قوله قل انما حرم عليكم الهية و حرم
 على السراير صبية غير الله بل شهود غير الله و فى قوله ليس
 البران تولوا فالتوحيد لا يبقى اسما لا اثرا ولا يتخادر غيرا ولا
 غيرا اى تخيرا فى قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم^٥ و من
 تحقق هذه المقالة لا يرى ذرة من الاثبات لتغيره او من غيرها

(١) ف فمن اثبت نفسه و اثبت الحق الخ (٢) ف ح مختلفا

(٣) ف بالاختلاف عن الكون و الهرسومات (٤) ح و الهرسومات

(٥) ف غير

ثم قال فيصدق اليه ادقاعه و يدوم بوجوده انفراداً فلا يسبح الامن
 الله و بالله ولا يشهد الا بالله و في قوله للفقراء الذين احصروا
 في سبيل الله كيفها نظر وا راوا سرادقات التوحيد ممدقة بهم ثم قال
 فلا يسلم لهم نفس واحد من الخلق و اذى بذاك ولا خلق و
 اذا لم يكن فائبات ما لم يكن شرك في التوحيد ثم قال وليس
 على سرهم ذرة من اثبات الاغيار و في قوله ولا يا مكرم
 ايامكم باثبات الخلق بعد شهود الحق و قيل ايامكم بهطالعة
 الاشكال و نسبة الحدثان الى الامثال بعد ان لاح في اسراركم
 ادوار التوحيد و طلعت في قلوبكم شمس التفريد و في قوله
 و من يحتصم بالله من كشف عن سره غطاء التفرقة نحن بان لا
 غيرية ذرة او صفة يشبهه و قوله تعالى الذين استجابوا لله
 و الرسول فاستجاب انهم بالحق بالتدقيق بوجوده في قوله تعالى
 و اعبدوا الله ولا تشركوا به الشريك جليلة اعتقاد محبوبه سواء و
 خفية ملاحظة وجوده سواء و التوحيد ان تعرف ان الحادثات
 كلها حاصلة بالله قايمة به و في قوله تعالى الذين امنوا
 ولم يلبسوا ايمانهم بظلم^٣ الظلم في التدقيق وضع الشئ في
 غير موضعه و وضعت حسيان الحدثان^٤ بها لم يكن فكان فان
 المستثنى الا الله من لا اله الا الله و سقط ما سوى الله و في قوله
 تعالى ولو اشركوا لحبط لو لاحظوا غيرا او شاهدوا من دونها شيئاً او
 بواسطة الحدثان الى قدرتنا في الظهور لتلاشى ما اسلفوه من
 عرفانهم الى غير ذلك

قول شيخ ابو عبد الرحمن السلمي و منهم الشيخ
 الكامل ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي قال في تفسيره
 مثل ان الجاء في بسم الله انه بالله ظهرت الاشياء و به فغيت
 و بتجليه حسن المحاسن و با ستتارته قبحت و سمجت و كتب ابو
 سعيد الخراز الى بعض اخوانه هل هو الا الله و هل يقدر احد
 ان يقول الله الا بالله و هل عرف الله او يعرفه الا الله و هل

(١) ف ح الفقر و تحقق بان (٢) ف موجود سواء (٣) ف حسبان

(٤) ه المستثنى الله الى الله من (٥) ف يقول الله الا الله

كان قبل الفيض وقبل الخلق الا الله وهل الاشياء في السموات
والارض وما بينهما الا الله اذ لم يكونوا فكانوا بالله والله و في
قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم قال فارس التوبة مدو البشرية
باثبات الالهية

و في قوله تعالى ومن يكفر بالطاغوت و قيل الطاغوت كل
ماسوى الله و في الجملة ان كل من لم يتبرا من الكل لا يصلح
له الايمان بالله و في قوله تعالى الله ولي الذين قال ابن عطاء
يفنيهم عن صفاتهم بصفة فتدرج صفاتهم تحت صفاته كما
اندرجت ادواتهم تحت كونه و حقوقهم تحت حقه و في
قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ قال جعفر فلا يطلعن
عليك فيرى في قلبك سواه فيمقتك و في قوله تعالى منكم من
يريد الدنيا قال النورى العامة في قهيص اليهودية و الخاصة في
قهيص الربوبية فلا يلاحظون اليهودية و في قوله تعالى فلا
تدسبن الذين يدخلون قال ابن عطاء و من نظر في طريق الحق
الى الخير حرم فوائد الحق وطوابخ ادوار القرب و في قوله
تعالى ان فى خلق السموات و الارض قال بعضهم ان الخواص
لم ينظروا الى الكون و الحوادث الا بمشاهدة الايات وما شاهدوا
الايات الا بمشاهدة الحق و من شاهد الحق ولم يهاج طهارة
الحدث و انى بالحدث لمن الحدث عنده غير حدوث و في قوله
تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا قال ابن عطاء ان الشرك
ان ترى غيره او ترى من سواه ضرا او ذفعا و في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به قال الواسطى ان يطالع سره
شيئا سوى الله و في قوله تعالى فلما توفيتنى كنت قال ابو بكر
الفارسي الموحد ما نظر غير الحق في منظورة و ان اخلده في
الغار لم يلتبس فرجا لان روية الحق و ظنة و نجاة و هلكة
من عين واحدة لم يبق حجاب² الاظنة بروية التفريد فكان
المخاطب و المخاطب واحد او انها يخاطب الحق بنفسه و

في قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال الواسطي
 كان يطالع الحق بسر ولا الكوكب و في قوله تعالى هو الذي
 خلقكم من نفس واحدة فمستقر قال الواسطي مستقر في انوار
 الذات على الابد و في قوله تعالى فلم تقتلوهم الا به قال
 بعضهم و ما رميت اذ رميت ولكن رميت بسهام الجحيم ففبك
 عنك فرميت و كنا البراميين عنك لان المباشرة لك و الحقيقة
 لنا اذ لم تفرق فينا

و في قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر و البحر قال
 بعضهم البر الصفات و البحر الذات و في قوله تعالى و ان استغفروا
 ربكم قال يرسف و استغفار الاكابر من روية كل شئ سوى
 الحق و في قوله تعالى افهن هو قائم على كل نفس قال الجنيد
 بالله قامت الاشياء و به فنيت و بتجليه حسنت المداين و
 باستتارقه قبدت و سمجت و في قوله تعالى فلما اتاها نودي يا موسى
 ان انا ربك قيل موسى كيف عرفت ان النداء هو نداء الحق
 فقال افخاذا و شملني فكان كل شجرة منى كان مخاطبا من جميع
 الجهات فكانها يعبر من نفسها بجوابها ولما شملتني انوار الالهية
 و احاطت به ابرار العزة و الجبروت علمت ان ليس لاحد ان
 يعبر عن نفسه باللفظين جميعا متتابعاً الا الحق قال فكان هو
 محل النداء فقلت انت انت لم تنزل و ليس لموسى معك
 مقام ولا له جرأة على الكلام الا ان ثقته ببقايتك و منجته
 بنحوتك فتكون انت المخاطب و المخاطب جميعا فقال لا يحمل
 خطابي غيري ولا يجيبني سواي انا المتكلم و المخاطب و انت
 في البين شبح يقع بك محل الخطاب

و في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم قال
 القذافي هو النظر الى الكون يشاهد الحق ثم النظر الى الحق
 بالغناء عن الكون وهو ان يصير النعوت دعئا واحدا ولا يشهد

إلا حقاً صرفاً و سئل أبو عثمان عن قول بالشاهد فقال لا أنكر
القول بالشاهد لمن يشهد الأشياء كلها شيئاً واحداً

قال الواسطي ظهر في كل شئ بها ظهر منه و أظهر الأشياء
ظهوره بها فإذا تشبهتها لا تجد غير الله و لذلك قال صلى الله
عليه وسلم اصدق كلمة قالت العرب قول لمبيد

إلا كل شئ ما خلا الله باطل

و في قوله تعالى هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن قال
جعفر فقط هذه المعاني و بقي هو و عن الشبلي الأشياء
ساقطة لهذه أول و آخر و ظاهر و باطن إلى غير ذلك هؤلاء الأئمة
الشهادية قد اتفقوا على هذا المذهب في كتبهم و قد نقل بعضهم عن
هؤلاء الكبار وهم الجنييد و ابن عطا و محمد بن واسع و أبو سعيد
الخزاز و فارس و جعفر و النوري و أبو بكر الفارسي و الواسطي و يوسف
ابن الحسين و القحطبي و أبو عثمان و الشبلي و غيرهم ممن لا
يندصر و وافقهم كثير من المتكلمين المتأخرين

قول بيضاوي و منهم القاضي ناصر الدين البيضاوي فأنه

قال في انوار التنزيل في قوله تعالى فشم وجه الله أي فشم ذاته
و في قوله تعالى أن الله واسع عليهم باحاطة بالأشياء و في قوله
تعالى و يبقى وجه ربك لو استقريت جهات الموجودات و تصفدت
وجوهها وجدتها با سرها فأنية في حد ذاتها إلا وجه الله أي
وجه الذي يلي جهته

و في شرح المصابيح و في قوله عليه الصلاة و السلام عن
الله عز وجل لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل إلى آخره أن
العبد لا يزال يتقرب إلى الله تعالى بأذواق الطاعات و أصناف
الرياضات و يرتقى من مقام إلى أعلى منه حتى يحبه الله
سبحانه و تعالى فيجعل له مستغزراً بهلاحظة جناب قدسه بحيث
ما لاحظ إلا لاحظ ربه فما التفت فعت حاس و محسوس و صانع

و مصنوع و فاعل و مفعول الا راي الله وهو آخر درجات السالكين
و اول درجات الواصلين فيكون بهذا الاعتبار سهجة و بصرية

ثم قال في باب اسما الله في شرح اسما الله كل ممكن
فان الله لا وجود له بل انما وجوده من الجهة التي يلي الواجب
تعالى و اليه اشار حيث قال الاكل شي ما خلا الله باطل و في
شرح اسما النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ولا شك في
ان الوجود اذا قوبل بالعدم كان الظهور للوجود و الخفاء للعدم
و لما كان البارى موجودا لذاته مبرا عن ظلمة العدم و امكن
طرده و كان وجود ساير الاشياء فائضا عن وجوده صلح اطلاق
اسم النور عليه

قول شرف الدين طيبي و منهم الفاضل شرف الدين
الطيبي قال في شرح الكشف ذقلا عن الواحدى و البغوى عن
وهب بن منبه ذوى من الشجرة فليل يا موسى فاجاب سريعا
ما يدري ما دعاه فقال انى اسم صوتك و لارى مكانك فاين انت
فقال انا فوقك و تحتك و امامك و خلفك و اقرب اليك من
ذفسك فعلم ان ذلك لا ينبغى الا الله عزوجل فايقن به قال الطيبي
و هذا لا يدل على الجسمية و كذا لك القرب

و قال في شرح المشكوة ندو ما نقل عن القاضى و نقل في
شرح البصر عن سهل انه قال لى من كرامته اخاطب الحق و
الناس يتوهمون انى كلامهم وفى محنة انشد

و ظنوني اخاطبهم قديما

و انت بها اخاطبهم مرادى

هذا صفة الجمع الذى اشار اليه القوم

و فى شرح الله الواحد و حظ العبد ان يغوص لجهة
التوحيد و يستغرق فيه حتى لا يرى من الازل الى الابد غير
الواحد الى غير ذلك

قول محقق سراج الدین و منهم انفاضل الهدی
 سراج الدین قال فی دیباجة كشف الكشاف الحمد لله الذى اثار
 الاعیان بنور الوجود و جعلها مرآة صفاته و اختار منها ذوم الانسان
 و جعله سرا^۱ لالاكران كهل و به مجالى ذاته و فى قوله تعالى
 فشم وجه الله اذ تهيىء لذكر نفى الولد لانه من له الجهات
 كلها يتعالى عنها فيستحيل ان يهاثله ذوجهة و الولد من جهة الوالد
 لامحالة

و فى قوله تعالى اولم يكف بربك انى على كل شى شهيد
 فمن شاهدة شهد كل شى و فى قوله و الظاهر و الباطن فهو
 الظاهر لوجوده لان كل الوجودات بظهوره ظاهر و الباطن بكنهه
 الى غير ذلك و بالجهة ذهب كثير من المتأخرين الى هذا
 المذهب و قد ايدناه باذواع من الدلائل و رفع كثير من الشبهة

قول مجدد الف ثانى و منهم الشيخ الشيرازى
 الالف الثانى شيخ احمد السرهندى النقشبندى رحمة الله عليه بدانكه
 اين بزرگوار بزعم تجديد الف ثانى هرچند خواست كه وحدت
 وحدت وجود را كه اصل الاصول معارف الف اول است برهم
 زند و لهذا در توحيد شهودى و حمايت متكلمين سحبيهاى موفوره
 فرمود و در مكاتيب^۳ و رسائل و مصنفات وى ابطال وحدت وجود
 و اثبات وجود خارج^۳ باشيا بطريق هجوم و ازدحام واقع گشته
 اما در مكتوبات جلد ثالث كه مكتوبات آخر عمر شريف و
 او آخر تدريعات و تصانيف او است عطف عنان فرمود بلكه در
 بعض مكاتبات نوشته كه من آنچه سابق نوشته ام از ان مستغفرم
 و فى الواقع^۴ هرگاه در آيات و احاديث كه آنجا ترقى از حالى
 بحالى^۴ محتمل نيست آخر اول راناسخ ميكرد و پس در مكشوفات
 بزرگان كه اين جا انا فاذا ترقى احوال و صفائ يقين و رفع شبه و حجب
 است البته آخر اول راناسخ است پس محتمل مكتوبات جلد ثالث

(۱) ف سر الاكون (۲) ف ح وحدة الوجود (۳) ف ح خارجى (۴) ف

اخذ و همه را بان راجع باید ساخت و بازگاری که شیخ مجدد در
مکتوبات اوایل و دیگر رسایل بر اکابر صوفیه نهاده بازگاری شیخ
نباید برخاست که آخر رجوع بتسلیم فرموده و الاعمال بالخراتیم
قضیه مقرر است حفظنا الله سبحانه من اذکار الاولیاء

و چون شیخ مجدد قدوه قائلان و امام ذاهبان وحدت شهود
است و غیر از شیخ هیچ کس از صوفیه بتدریس و تنقیح اصول
و فروم وحدت شهود بر خواسته اگر دیگری هست از اولاد اوست
یا از سلسله او چنانچه صاحب رساله ناصیه اليهودیین و غیره
و از قضا کسی باین اصرار مسموم نمیشود اگرچه از بعضی اکابر
بعض اقوال دال بر وحدت شهود اند اما مدار کشف ایشان آن
بودن در سائر اوقات و احوال معلوم نیست پس هرگاه شیخ
مجدد موافقت بارجاب وحدت وجود در آخر عمر خود که ایام
نهایت ترقیات اند فرموده دیگری را از اصحاب توحید شهودی
مجال اذکار باقی نهانده که انها جعل الامام لیوتهم به حدیث
صحیح است

در مکتوبات پنجاه و هشتم^۲ از جلد ثالث میگوید کان الله ولم
یکن محض شئی و چون خواست که کمالات مکنونه خود را ظاهر
سازد هر اسمی از اسماء الهی جل سلطانیه طلب مظهری از مظاهر
فرمود تا کمالات خود را در آن مظهر جلوه فرماید و مظهریت وجود
و توابع وجود را غیر از عدم قایل نیست چه مظهر و مرات شئی
مباین و مقابل شی است و مباین و مقابل وجود عدم است فقدم
پس حضرت حق سبحانه و تعالی بکمال قدرت خویش در عالم
عدم هر اسمی را از اسماء مظهری از مظاهر تعیین فرموده و آنرا
در مرتبه حس و وهم ثبات و استقرار بخشیده و هرگاه که خواست
و هر طوری که خواست خلق فرموده و خلق الاشیاء متی شاء کما
شاء و معامله ابدی بآن مربوط ساخته باید دانست که منافی عدم خارجی

ثبوت خارجیست نه ثبوتی که در مرتبه حس و وهم پیدا کند که آن
 برای منافات ندارد و ثبوت عالم در مرتبه حس است نه در مرتبه
 خارج تا منافی او بود پس رواست که عدم در مرتبه حس و وهم
 ثبوت پیدا کند و بصنع خداوندی جل سلطانیه اتقانی و رسوخ آنجا
 اورا حاصل شود و در آن مرتبه بطریق انعکاس و ظلیت حی و
 عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا بود و در مرتبه خارج
 هیچ نامی و نشانی ازو پیدا نباشد و در خارج غیر از ذات و صفات
 واجبی جل شانه هیچ چیز ثابت و موجود نبود و باین محله
 توان گفت الآن کماکان مثال آن مثال نقطه جواله و دایره موهومه
 است که موجود همان نقطه است و بس و دایره در خارج معدوم
 است و نامی و نشانی در خارج ندارد و مع ذلک آن دایره در مرتبه
 حس و وهم ثبوتی پیدا کرده است و در آن مرتبه بطریق ظلیت
 انارة و اشراق اورا حاصل است از این تحقیق استغنائی حاصل
 میگردد از آن مقدمات مبسوطه که حضرت شیخ محی الدین و تابعان
 او در تکوین عالم فرموده اند و بیان تنزلات نهوده و تعیینات
 علمی و خارجی ساخته و حقائق و اعیان ثابتیه را در مرتبه علم
 واجبی جل سلطانیه ثابت کرده و عکس آنها را در خارج که
 ظاهر وجود است مقرر داشته و آثار این هارا خارجی نامیده
 که لا یخفی علی المصنف الناظر فی کلامهم المطلاع علی اصطلاحهم

و باین تحقیق معلوم گشت که هیچ چیز غیر از حق
 جل و علا در خارج موجود نیست چه اعیان و چه آثار اعیان
 بلکه ثبوت اینها در مرتبه حس و وهم است و هیچ محذور
 لازم نیست چه این نه موهومی است که باختراع وهم ثبوتی
 پیدا کرده است که بارتفاع وهم مرتفع گردد بلکه ثبوت آن
 بصنع خداوندی جل شانه در مرتبه وهم است اثبات و تقرر و
 اتقان و استحکام در این مرتبه دارد صنع الله الذی اتقن کل شی

ازین بیان واضح گشت که حقائق ممکنات عدمات اند که
 در خارج به علم واجبی تحیز و تعیین پیدا کند و بصنع
 خداوندی جل سلطانیه مرتبه ثانیه در مرتبه حس و وهم ثابت
 گشته بعضی از آنها مرا پای اسماء الهی جل سلطانیه شده و درین

مرتبه بدکم ظلمیت و انعکاس حی و عالم و قادر و مرید و بینا و شنوا و گویا گشته بعضی از آنها بتحقیق شیخ و متابعان او حقایق ممکنات صور علمیه اسماء الهی است که یکے از تنزلات خمسۀ حضرت وجود است بالجمله نزد فهم این فقیر حقائق ممکنات عدمات اند و نزد حضرت شیخ وجودات تنزله زوده کثرت را در خارج اثبات کرده و گفته که صور علمیه متکثره که حقایق ممکنات اند و تعبیر از آنها باعیان ثابتۀ کرده است در مرات ظاهر وجود تعالی که جز او در خارج موجودی نیست منعکس گشته در خارج نهودی پیدا کرده اند و می نمایند که در خارج اند و فی الحقیقه غیر از یکذات تعالی در خارج موجودی نیست میفرماید که هر یک از صور علمیه را در وقتی از اوقات بظاهر وجود کالهراته حسیه است هر آن صور را نسبت مجهول کیفیۀ پیدا می شود که سبب نهانندگی آنها در خارج می گردد که این نسبت مجهول کیفیۀ معلوم احدی نیست حتی که انبیا را نیز ازین سر اطلاع نداده اند علیهم الصلوٰۃ و التسلیمات و اظهار این صور را در خارج که بعد از حصول آن نسبت مجهول کیفیۀ است خالق گفته است و ایجاد اشیاء دانسته و باین تحقیق سابق که این فقیر بآن مهتد گشته است اشیاء را چنانچه در خارج وجودی نیست نهودی هم ایشان را بخانۀ خارج نیز همان تیرگی خود است نه وجود نسبت غیر را درونی نه نهودی اگر نهود است او را در مرتبه و هم است و اگر ثبوت بصرع خداوند جل شانۀ هم در مرتبه و هم است بالجمله نهود و ثبوت او در یکمرتبه و هم است^۲

(۱) ف محلق (۲) در نسخه مطبوعه این عبارت چنین است
 "و ثبوت او در یک مرتبه است نه آنکه نهود او در جایی است
 و ثبوت در جای دیگر مثلاً دائره موهومۀ که ناشی از نقطه جواله
 است چنانچه ثبوت آن در مرتبه و هم است نه در خارج و نهود
 همدراں مرتبه است زیرا که در خارج ازوی نشانی نیست تا نهودار
 گردد (مکتوبات امام ربانی جلد سوم صفحه ۹۷)

نمود او نیز در همان مرتبه است چه اقسام آن در وهم است
نه در خارج و نه در هم در آن مرتبه است زیرا که در خارج
از وی نشانی نیست تا نمودار گردد

غایت مافی الباب نمود وهمی را نمود خارجی می انگارند
در درج آدک صور مشالیه را در عالم مثال و در نقطه بدس باطن
ظاهر می بینند (و خیال کنند که آن صور در عالم شهادت و
دس ظاهری می بینند) و این قسم اشتباه بسیار واقع میشود
که در مرتبه را به مرتبه دیگر مشتبه می یابند و حکم یکی بر دیگری
میکنند پس در مانحن فیه آن دایره موهومه را که در خیال
مرتسم گشته است بدشتم خیال در مرتبه که مرتسم است می
بینند و خیال می کنند که آنرا بدشتم سر در خارج می بینند
نه این چنین است زیرا که آنرا در خارج که محل نقطه جواله
است نامی و نشانی نیست تا دیده شود و صورت شخص که در
آئینه منعکس گشته است هم بدین منوال است که صورت را در
خارج که محل نقطه جواله است نه ثبوت است و نه نمود بلکه
ثبوت و نمود وی هر دو در مرتبه خیال است و الله سبحانه اعلم

پس آنرا که شیخ قدس سره خارج دانسته است اشیا را
در آن بطریق انعکاس نمودی اثبات کرده آن خارج نیست مرتبه
وهم است که بصریح خداوند جل شانده تقرر و ثبات پیدا
کرده است و خارج متوهم می شود خارج ورای اوست که از شهود
و احساس ما برتر است آنچه مشهود و محسوس و معقول و
متخیل ما است همه داخل دایره وهم است موجود خارجی جل
سلطانه ما ورای افهام ما است هر آئینه اینجا چه گنجایش دارد و
کدام صورت بود که در آن حضرت سبحانه منعکس گردد و
مرایا و صور همه در مراتب ظلالست که بدائره وهم و دس
تعلق دارد ربنا آتنا من لدنک رحمة و هی لنا من امرنا رشدا

(۱) این عبارت در همه نسخه نیست از مکاتیب مجدد نقل کرده

شده (۲) متنبه (۳) ف مرتبه آنجا

اصل هفدهم در تشبیه و تمثیل

بدانکه تشبیه عبارت است از تجویز اتصاف او سبحانه بآنچه مشابه صفات غیر اوست و معنی تمثیل سلب آنچه که لائق نیست بجناب او از ساحت قدس او جل شانه خواص آن مسلوب از صفات مخلوقات باشد یاده و مردم درین مقام بسط طائفه منقسم اند

طائفة اولی گروهی قایل تشبیه صرف چون مشبهه

و مجسّم سبحان رب العزّة عما یصفون و اینها قائل اند بجسمیه و بهرچه متالف میگردد جسم از آن چون وجه وید و بهرچه جسم برآنست از شکل و مقدار و متصرف میکنند واجب را باندصار بانکه او برصورت انسان است پس او امردشاب فقط است یا کهل است یا شیخ یا برصورت فرس است و هفت و جب است بشیر خود و امثال آن و بآنچه در جسم است از وزن و ثقل پس آواز میکند عرش بشقل وی تعالی چنانکه آواز رحل جدید بجلوس مرد ثقیل و بهرچه لازم است جسم را از مکان و جهت و امثال آن میگویند او تعالی معاذقه میکنند با احبه خود در دنیا و آخرت و مستند این فقه ضالّه عقلیات چند اند که ملاک امرمه برقیاس غائب برشاهد است و نقلیات چند از آیات و احادیث که وارد شده اند بوجه وید و صورت

طائفة ثانیة طائفة ثانیة منزّه مدّی که جمهور

متکلمین و حکما اند و ایشان تمثیل میکنند حق را از لوازم جسمیت و از هرچه لایق بجناب قدس او نیست و ایشان درین عقیده عقلیات چند اند که مأل همه براین است که این امور منافی و جرب اند و واجب باید که بر اعلی اذناء وجود باشد و آیات و احادیث را از جمله متشابهات میدادند پس کسی که وقف میکنند بر الا الله در کریمه ولا یعلم تاویل الا الله و الراصفون فی العلم را جمله مستانفه میگیرند توقف میکنند در تاویل متشابهات و میگویند آمناکل من عند ربنا و کسیکه وقف نمیکنند

تاویل می نماید و حمل می کند آن متشابهات را بر تاویلات و تمهیدات و متحمل می گردد باذوام تکلفات و تجوزات آری درین طائفه خلافی دیگر شایع است یعنی فی مابین المنزهین در اتصاف او تعالی بچیزی باوجود اتفاق همه مخالفین بر اعتقاد تنزیه او تعالی و مرجع این اختلاف آنست که این شی لایق اتصاف بحضرت حق است یا نیست پس اشاعره و معتزله متعکس اند در امر تنزیه زیرا که معتزله تنزیه میکنند حق را از شرکت فی صفة القدم مطلقاً^۱ بحدیکه اعتقاد نمیکنند شرکت صفات واجب با او تعالی و تنزیه میکنند از شرکت در خلق اجسام خاصه پس میگردانند بندگان او را شرکای او در خلق بعض اعراض که افعال عباد اند و میگویند بنده خالق افعال خود است و اشاعره تنزیه میکنند حق را (از شرکت فی الخالقیه مطلق) و از شرکت فی القدم به نسبت جواهر و ثوات مستقلة خاصه و شرکت صفات در قدم جائز میدانند و ثابت میکنند واجب را صفات قدیمه مثل ذات او و ازای جا تکفیر میکنند معتزله اشاعره را و میگویند که نصاری کافر شدند باثبات قدماء بلکه پس چه حال کسانی که ثابت میکنند قدماء سبعة یا ثمانية و تکفیر میکنند اشاعره معتزله را که مجوس کافر شدند باثبات یکی خالق غیر حق سبحانه که خالق شر را اهرمن می نامند پس^۳ کسانی که قایل اند که عباد خالق افعال خود اند پس اثبات خالقین غیر متناهی لازم می آید و هر معتزله تنزیه میکنند حق را از اراده کفر و عصیان و می گویند که حق تعالی اراده نه کرده است از عباد مگر ایمان و طاعت و عباد عصیان میکنند و کافر می شوند برخلاف اراده او تعالی پس این فرقه ضاله واجب را مغلوب میکنند از عباد او و نیز تنزیه میکنند از

(۱) ف مطلق (۲) ف این فقره در نسخه ح نیست (۳) ف پس

تعلق رویت بوی سبحانه در دنیا و آخرت و این رویت را از
خواص جسمیت میدادند و دلائل اشاعره را در اثبات رویت کفر
و مکابره میدادند

مولف میگوید عفی الله عنه که اذکار رویت از محترمان
واقعی است که این بدبختان را نصیب شدنی نیست و
مجدوس تنزیه میکنند از خلق شر و حیوانات مودیه و لهذا
خالقی دیگر خلق کرده اند و نام آن آهرمن داشتند و مشهور
از حکما آنست که بسبب لزوم حدوث و تغیر تنزیه میکنند از
علم بجزئیات و بعض حکما برانند که او تعالی هیچ چیز
را نمیداند نه کلیات رانده جزئیات را و ظاهرا شکر انعام
قوی علمیه نزد این گروه همیست امر شنیع قرار یافته و الله
اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع و
الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون و مومنین تنزیه میکنند از شرکت
در استحقاق عبادت مطلقا فلا اله الا الله ولا معبود سواه

و ثنویه و غیرهم تنزیه میکنند از شرکت فی استحقاق
المعبودیه بالذات خاصه و پرستش میکنند غیر او را درجای شفاعت
و بعض مردم تنزیه میکنند از هرچه واقع تواند شد صفت
غیر پس او تعالی سمیع و بصیر نیست و نه واحد و کثیر بل پس
بشی و لا موجود از این اختلافات معلوم شده که بسا تنزیه است
که واجب است تنزیه از ان سبحان رب العزّة عما یصفون

طائفة ثالثة طائفة ثالثة صوفیه صافییه اند که جهنم

میکند در تنزیه و تشبیه زیرا که اخبار الهیه وارد است
بوجه وید و یمین و جنب و عین و استوا علی العرش و غیرها
و بدستور احادیث نبویه وارد اند بجهت صور صورت و وضع و ذوالجناح
و کف و اصابع و اذامل و برودت آن و رایحه و نزول سماء دنیا

(۱) ف بی (۲) در نسخه ح "بل لاشی و لا موجود" است (۳) ف علو

وگفت و قدم و وصف او تعالیٰ برحمت و غضب و محبت بلکه
 بحیوانه و عالم و سایر صفات سبحیه و اسماء حسنیه زیرا که این
 همه از صفات انسان اند و مشارک میشود او تعالیٰ در بعض
 این صفات باهر چیزی که مشارک است در این صفات از حیوان
 و غیره و لهذا محتزله اشعریه را بسبب اثبات این صفات
 مشبهه میگویند و از این مشارکت و مماثلت است که بعض
 منزهین تداشی می کنند از اتصاف او سبحانه بسبح و بصر و
 اشعری تاویل می کنند سبیح و بصیر را بعلم مسبوغات و
 البصیرات از آن رو که آنچه از س^بح و بصیر مفهوم ظاهر است
 مخصوص است بحیوانات و نزد بعضی آنست که کلام متشابهه
 را بظاهر نباید گذاشت بلکه تاویل باید نمود س^بح و بصر
 و دیگر صفات را برنگ تاویل وجه و ید و قدم و غیر آن

محقق دوانی در رساله جدید از محقق طوسی نقل کرده
 است که طوسی در شرح رساله علم گفته که مستند در اثبات
 حیوة بحق سبحانه آنست که عقلا قصد کردند وصف او تعالیٰ
 بطرف اشرف از طرفین ذقیض و چون او را وصف کردند بعلم
 و قدرت و دیدند که هر چیزی که او را حیوة نباشد مهتنع
 الاتصاف است بالعالم و القدرة لهذا واجب را هم وصف بحیوة
 نمودند که حیوة اشرف است از ضد خود که موت است و
 هو حی لایموت و چه خوش فرموده است عالمی از اهل بیت
 رضی الله عنهم که تسهیه زکریا شده است حق را بعالم و
 قادر مگر باین محتمل که او تعالیٰ واجب علم است بر عالم
 را و بخشنده قدرت است بر قادرین را و بهر چه شما تمیز
 میکنید حق را با وهام خود از ادق معانی آن پس آن مخلوق
 شما است و مصنوع است مثل شما و مردود است بسوی شما و

باری تعالی واهب حیوة و مقدر موت است و شاهد که اهل صفوا
 نیز توهّم میکنند که الله تعالی را دو پراند چنانکه اوست زیرا که
 در توهّم خود تصور میکنند که عدم این دو پر نقصان است
 و همین است حال عقلا در هرچه وصف میکنند الله تعالی را
 بآن مدقق دوانی میگویند معلوم میشود که آن عالم اهل بیت
 امام همام محمد باقر اند رضوان الله علیه و علی آبائه الکرام
 و ابناؤه العظام و باز میگویند که این کلام رشیق انیق است که
 صدور یافته از مصدر تحقیق و مورد تحقیق انتهى

تشبیهات در متشابهات و محکّمات و اگر تدبیر در
 کتب الهیه و اخبار نبویه کرده شود معلوم میگردد که تشبیهات
 منحصر در علم و قدرت و حیوة نیست بلکه بسبب کثرت و
 تعاضد بعض متشابهات ببعض حکم محکّمات بهم رسانیده و
 مطلق تشبیه را در ضروریات دینیّه باید شمرد پس طمانیت
 حاصل نیست قلب سلیم را بتاویل سقیم و تلقی نقواں نمود
 مگر بقبول و تسلیم کیف و حالانکه داعی بتاویل و توقف در متشابهات
 نیست مگر این که مخالف است حکم عقل را چنانکه شارح
 مقاصد بآن تصریح نموده جاذبیکه گفته که متشابهات ظنیات
 سمعیّه اند در مقابل قطعیات عقلیه لهذا بالقطع حکم کرده میشود
 که این متشابهات بر ظواهر خود نیستند انتهى

و بران قول فسادى عظیم در دین واقع میشود زیرا که
 نصوص متواتره وارد اند در بعثت و نشور و سوال قبر و
 اشراط ساعت و احوال نشاء اخرویه و طبی سموات و نشر کواکب
 بلکه اکثر ماجات به النبوات خصوصا قصه معراج که این همه
 مخالف و معارض اند بدلائل عقلیه پس باید که مصروف باشند
 از ظواهر خود بآن چه عقل بان راضی نشود و این است
 مذهب فلاسفه اسلام نحوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة

و جواب بآنکه تشابه در ذات و صفات الهیه مهتمح است و در امور دیگر ممکن پس این قول بلا دلیل و تکلف بلا سبیل است و حاصل اینکه توقف و تاویل ممنوع و مستحیل است و لهذا رفته اند اکثر محدثین متقدمین بتشبییه چنانکه نقل کرده شده است که امام احمد بن حنبل و اجماع او و ابن تیمیه و ابن خزیبه را میل عظیم بود بتجسیم

شارح مقاصد گوید پس اگر گفته شود که چون دین حق بنفی جهت و حیز است پس چه میگوید در کتب سهاویه که احادیث نبویه مشعراند در مواضع لا تعد ولا تحصی به ثبوت آن بی آنکه در هیچ موضعی تصریح بنفی آن واقع شده باشد چنانکه مکرر شده است دلالت بر وجود صانع و وحدت و علم و قدرت او تعالی و حقیقت معاد و حشر اجساد در مواضع بسیار و موید شده اند این مطالب بخایت تاکید و بر همین دستور نزول کتب از آسمان نیز حقیق است بخایت تاکید و تحقیق زیراکه در فطرت عقلا مع اختلاف ادیان و الاراء مستقر گشته است توجه بخلو عند الدعا و رفع ایدی بسما

جواب داده شده است از این اعتراض بآنکه هرگاه تنزیه عن الجهة از آن قبیل بود که عقول عامه از آن قاصر بودند بحدیکه قریب است که جزم کنند بنفی وجود مالیه فی جهة پس انساب بقطابات و احیری باصطلاحات واجدر ابد عوات ایشان آن بود که آنچه ظاهر باشد در تشبییه و بودن صانع در اشرف جهات مذکور کنند مع تنبیهات دقیقه هر تنزیه مطلق از سمات حدوث و توجه عقلاء بسوی سمانه^۲ از جهت اعتقاد ایشان است که او تعالی در آسمان است بلکه از آن جهت است که سهاقبله دعا است زیراکه از آسمان ترقع نزول خیرات و برکات و هبوط انوار و نزول امطار است

و از امام رازی منقول است که وی در تاسیس التقییس گفته که متشابهات شبیه^۱ عظیم در الهیات افکنده و زیرا که هر که ایمان دارد بقرآن مامون نیست از اینکه اعتقاد کند در ذات او تعالی و صفات او آنچه منافی الوهیت است پس مجسمه و مشبیه گشت متشبهتا بآنچه وارد شده است در قرآن و ناطق گشته بآن لسان نبی آخر الزمان و نیز^۲ بضرورت محقق تمزییه صرف اذکار خواهد نمود در نبوت زیرا که هر که عقیده دارد در الله سبحانه تمزییه از سهات حدوث و لوازم امکان بالضرورت میگرداند متشابهات را مطعون در نبوت زیرا که انزال منازل رسالت محرفیت رسول علیه السلام است با او تعالی بها هو اله و کسی که وصف می کند او را سبحانه بهلا یلیق بقدره مهتم است که نبی باشد و هم در شرایح اذکار خواهد نمود زیرا که لابد است که یا نبی را نبی نداند از جهت عدم محرفیت او بصادق و مرسل یا اگر نبی را نبی داد و ایمان کند بصدق رسول و طهارت او از دنس جهل فی الله پس خواهد گفت که کلام الله مبدل گشت چنانکه امر سابقه مبدل کردند صدف نازله انبیای خود را زیرا که قرآن نازل شده است در حالیکه هدایت و شفا و حکمت و نور است و دروی کلمات اند که مقتضی بضلال عظیم اند و حمل کلام بر مجاز صحیح نمیشود زیرا که مجاز را قرینه که صرف از ظاهر معنی کنند لازم زیرا که هر که تکلم کند بکلام مجازی که موهم باطل و مورت فساد باشد پس واجب است بروی که تصریح کند بآنچه حق است نزدوی و نیست در کلام الله چیزی که نص صریح است بر نفی آن و تمزییه ازان و اما قول او سبحانه لیس کهل شی پس درین آیه هیچ نصی نیست و بعد از این امام فرماید انزال متشابهات ذکر نموده و فائیده که از شرح مقاصد بیان کرده^۴ آمدیم اقوی از همه فرماید داشته و گفته و هو اله هم عندنا

سبب انزال متشابهات و از امام غزالی منقول است
 که وی نیز در کتاب الجوامع عن علم الکلام بر همین فائده
 اقتصار کرده بلکه انزال متشابهات را منحصر در آن ساخته یعنی
 برای نفوذ در خواطر عامه که مقید و محبوسند الیخ و مخفی
 نیست که اگر الله و رسول او کتمان حق فرمایند و تلبیس بباطل
 جایز دارند بهراعات کسانیکه از درک حقایق محروم و معزول
 اند فمن ذالذی یحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون
 قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر مگر
 قائلین بأن کتمان نشنیده اند این آیه کریمه ان الذین یکتبون
 ما انزلنا من البیانات والهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب
 اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون الا الذین تابوا واصلحوا
 و بینوا فاولئک اقرب علیهم و انا لتواب الرحیم نهی بینی
 که قصر عبادت مطلقا در ذات واجب از منضیات عامه نیست
 و عبادت غیر را از جهت توسل الی الله و استشفاع عند الله
 و تذکر حق بایں صور معبوده مستحسن است یقینا و متهمین
 است در نفوس اینها بعدیکه قائل بآلهه کثیره شدند و هیچ
 مانعی نبود اینها را از اطاعت نبی صلی الله علیه و سلم مگر
 همین امر متهمین الخواطر را بعدیکه چون شیطان القاء
 در امنیت نموده بعد قول حق تعالی افرایتم اللات و العزى
 و مناة الثالثة الاخرى تلک الخرافات الی ان شفاعتهن لتترجى
 موافقت کردند همه مشرکین که مخاطبین آن وقت بودند
 در سجده بآن حضرت و مع هذا مراعات فرمودند خدا و رسول
 او چیز را که در نفوس ایشان^۱ (که متهمین بود و مساهله نکرد
 درین امر با ایشان) و امر فرمود که عبادت نکنند مگر وی را
 و مبالغه فرمود رسول الله صلی الله علیه و سلم در این منع
 و زجرتا آنکه مقاتلات عظیم واقع گشت و حال آنکه در این
 امر غیر از استشفاع بآلهه باطله هیچ نبود پس چگونه

مراعات نماید خواطری عامه در بآذیچه منافی الوهیه باشد زیرا که
 شرک اگرچه ظلم عظیم است لیکن نفی الوهیت رأساً از ان عظیم
 تر است و هرگاه که جایز دارند که حق سبحانه و رسول او
 در بیان ذات و صفات خود مراعات و مساهله نمایند پس این
 مساهله و استرضای خواطری عوام در غیر این اخبار بطریق
 اولی جایز باشد چنانچه احوال قیامت و جنت و نارو این خروج
 است از دُخور دار الاسلام ولبحق است بدار الدرب مانند شرمه
 از فلاسفه که ایشان می گویند که چون عامه رغبت بحسنات که
 کهالست فی نفسها نهی کنند مگر بطمع یا خوف لهذا بشارت
 بهجنان و نذارت بنیران واقع شده و نیست جنت و نار را وجود
 مگر در اوهام ایشان و مرتبط است^۱ مصالح اینها بذکر این امور
 دعوت بالذمه من هذه العقاید و اگر بالفرض قبول کردند که تنزیه
 صرف حق بود اما مقبول عوام نبود و ایشان را از بیان آن جهل
 و قدحش میشد پس سبیل آن این بود که سکوت میفرمودند
 از ان و مجهول گذاشته می شد نه آنکه ماهو خلاف الحق را تصریح
 کنند و مبالغه در ذکر و تکرار آن بعمل آرند چنانکه در امور
 دیگر قال الله سبحانه لا تستملوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم نهی
 بینی که حقیقت روح را چگونه مسکوت عنه گذاشته شده.

اما آنچه شارح مقاصد گفته که مع تشبیهات دقیقه علی التمزیه
 المطلق پس بعد تسلیم این قول مخفی نیست که این قول فائده
 نهی دهد زیرا که عامه هرگاه بر تقدیر صراحت ان را نتوانستند
 دانست پس به تشبیهات دقیقه چگونه پی توانند برد و بالجمله
 این کلام یعنی تاویل و توقف در متشابهات بمنزله متشابهات است
 طرفه تر آنکه هر آیتی که در تنزیه وارد است مشتمل است بر
 تنزیه خاص نه تنزیه مطلق چنانکه سوره اخلاص و کریمه لا تاخذ
 سنه ولا نوم و سبحانه الله عما یصفون بلکه الله و رسول او جمع
 فرموده اند در یک جابین التمزیه و التشبیه قال الله تعالی لیس

کماثلہ شی و هو السہیح البصیر از خصوص شرح آن باید بطلبید و
 در حدیث بخاری کلمات یحییٰ بن پس از آنجا معلوم شد که حق
 نہ تشبیہ صرف است نہ تنزیہ صرف بلکه حق مدقق جمع است
 بین التنزیہ و التشبیہ فجعلوا کما جمع الذک و رسولہ فقالوا لیس
 کماثلہ شی فی ذاتہ و هو السہیح البصیر فی تجلیاتہ و ہمین قسم
 تمام تشبیہات نیستند مگر بحسب ظهورات و تجلیات و او فی
 ذاتہ تعالیٰ متعالیست از آنکہ منسوب گردد بسوی وی چیزی از این
 متشابهات و درین قول مذخوری لازم نیست زیراکہ ظهور جبرئیل
 علیہ السلام بصورتہ دحبیہ کلبی و بصورت اعرابی ازان قبیل است
 کہ انکار را بدان راه نیست و قاصد نیست در حقیقت ملکیت و
 لطافت او ظهور بصورت بشریہ و کثافت او و ظاهر شدن قضیب
 البان موصلی بصور بسیار در اماکن متعدده در آن واحد و متبدل
 نگشت بآن ذات او و خلل نگرفت وحدت او پس حقیقت حق و
 وحدت ذاتیہ او احق است باینکہ راه نباید تغییر و تبدل و
 تحول و بطلان بسبب تجلیات و ظهورات او بصور اکوان پس
 ضحک او تعالیٰ بر طالب جنت تجلی اوست بصورت فرحان در
 اعظام مستول او و وضع قدم بر بطن جهنم تجلی بصورت
 غضبان است در منح و عدم قبول مستول هل من مزید و
 نزول بسما دنیای تجلی بصورت کسیکہ نزدیک گردد برآفت و
 رحمت برای اسعاف مرام فقس بظاہرها ولا تتکلف فی الصرْف
 عن ظواهرها اری گاهی ملتبس میگردد تجلی بحلول در بعض
 اذهان

گوید آنکس درین مقام فصول
 کہ تجلی نداند او ز حلول

و حال آنکہ فرق بینہما اوضح است زیراکہ حلول بای
 قسم کہ آن مستدعی وجود غیر است بخلاف تجلی کہ آنجا غیر
 و غیریت را گنجاؤشی نیست زیراکہ جبرئیل علی نبینا و

علیه السلام و قتیقه متمثل شد به پوش مریم در صورت
بشر کامل قان الله تعالی متمثل لها بشرا سویا و بدستور ظهور
جبرئیل علیه السلام بر حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله
وسلم در غار حرا بصور مختلفه و ظهور او گاه بصورت دحیه
کلبی در بعض افسار و گاهی بصورت اعرابی سائل از احکام دین
و شک نیست که درین ظهور احکام چند اند که راجع اند
بظاهر و متجلی چنانکه تجرد و لطافت و ملکیه بحسب الحقیقه و
احکام چند اند راجع بصورت متجلی لها چون تمیز و مقدار
مخصوص و کثافت پس قول او اذا جبرئیل و قول حضرت رسول
اکرم صلی الله علیه و سلم اتانی جبرئیل و امرنی بکذا و هذا
جبرئیل ایاکم یعملکم دینکم حقیقت است در اشاره و اسناد
اتیان اوامر و غیرها بنوعی که نفی آن صحیح نیست

پس شجره موسی علیه السلام و آتشی که وی علیه السلام دیده
بود از تجلیات و آیات کبری بود و کلام شجره بانی انا الله
رب العالمین حقیقت است و سیجی بیانه و بدیهی است که احکام ذریه
راجع به تجلی لها است حقیقه نه به تجلی و تحقیق آنست که تنزیه
منزهین و تشبیه مشبهین که قصر و حصر بر یک جانب دارند هر
دو قاصر اند از کمال تنزیه و تشبیه زیرا که تنزیه ایشان
متمثل است بر تشبیه بال مجردات و المفارقات و تشبیه ایشان
مشوب است بتمزیه از صفات مفارقات و مجردات یعنی در مفارقت
از مقارنت ماده و توابع آن زیرا که الله سبحانه تعالی چون
نزد منزهین لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض و امثال آنست
پس مجرد و مفارق خواهد بود از سمات مادیات و جسمیات ولا
جرم تشبیه به مجردات و مفارقات نقد وقت شد و چون نزد
مشبهین قائلین بجسمیت جمیع لوازم و توابع جسم بودند پس
تمزیه از صفات مجردات که تجرد و تقدس از سمات مادیات

است لازم افتاد پس حق تنزیه آنکه مشابه نشود او تعالی به
هیچ شی من الازل الی الابد نه در ذات و نه در صفات به
جسمیات و مادیات و چه مجردات و مفارقات چنانچه منطوق
لیس کماشیه شی است و کمال تشبیه آنست که مختلط نگردد
بالتنزیه عن شی الی شی تا باشد تنزیه و تشبیه عن کل شی
و بكل شی و این حق مدحض ادا نهی شود مگر بآنچه صوفیه
صافیة قائل اند که او سبحانه تنزیه کامل دارد بدسبب مرتبه
ذات و تشبیه تام دارد در مرتبه صفات و غیره را وجودی نیست
تا مشابه تواند شد

غیرتش غیر در جهان گذاشت

لا جرم عین جمله اشیاء شد

پس منزله مراعات نمودند صرف عقل را و تاویل در نقل
نمودند و مشبه اطاعت نقل کردند و عقل را مهمل گذاشتند
و کشف صوفیه مساعد نقل و معاضد عقل واقع گشته و اما آنکه
شی واحد واجب و ممکن چگونه باشد پس مدحض استبعاد است
که در وی هیچ استحال نیست زیراکه ملاحظه اختلاف مراتب و
تخالف احکام مترتبه بر هر مرتبه کافی است در ازاله استحال
نمیدانی که هر شی را ظهورات اند و بدسبب هر ظهور احکامی چند
پس حادث یومی را مثلا ظهوریست در عالم الهی و باین اعتبار
ازلی خواهد بود و ظهوریست در عالم مثال و بآن اعتبار مدفوف
است از تغیر و انتقال و ظهوریست در عالم شهادت که باعتبار
آن متغیر و متبدل میگردد و ظهوریست در نشاء اخیری بر صورتی
غیر صورت نشاء اولی محققان حکما قائل اند که همان صورت
جسمیه بدسبب اطلاق و تقیید مختلف است بالجوهریة و العرضیة
یعنی در مرتبه اطلاق صورت جسمیه جوهر است و در مرتبه
تقیید بتناهی و عدم آن بدذا و کذا عرض است و مقدار و
جسم و تعلیم در جسم و متصل نیست که یکی در دیگری حال باشد

و نیز جواهر را بحسب ظهور فی الالذهان صور عرضیه ادد و اعراض را در عالم مثال و نشانه اخری صور جواهریه ادد چنانکه احادیث بآن ناطق ادد در سور قرانیه و اجزای زمانیه و اعمال و اخلاق عباد بلکه بعض اشخاص را ظهورات متکثره ادد در عالم واحد چنانکه در حدیث سوال قبر مرویست که منکر و نکیر از میت می پرسند ماتقول فی هذا الرجل یحیی محمد صلی الله علیه و سلم الی آخر الحدیث و اکثر علماء گفته اند که خود نبی صلی الله علیه و سلم متمثل بمقابل میت امت می شوند و بعضی قائل ادد که تصویر آنحضرت در پیش او نهاده می شود و این قول بتصویر بعض سخافت گفته و حق همان تمثیل و تمثل است و شک نیست که در حالت واحده مدفون میشوند از مومنین و منافقین مالا یدعی پس تمثیل گرفتند پیغمبر خدا را برای اینهمه مردم در آن واحد بصور لایتنهایی و بدستور ممکن است که به بینند آنحضرت را جماعه کشیره در منام در آن واحد چون حضرت حیات النبی ادد و من رانی فقد رای الحق و من رانی فقد رانی فان الشیطان لا یتمثل بی فرموده پس احتمال تخیل و توهم موقوف و تمثل و ظهور ذات مقدس متیقن و موجود و در حدیث صحیح آمده آنچه صریح است در تجلی حق بصور اکوان چنانچه سیوطی در بدور السافرة بابی عقد نموده و محنون ساخته بتجلیه فی صور مختلفه و حاصل کلام آنکه امر تجلی جلی است که هم عقل حکم می کند بامکان آن و هم نقل امر می فرماید بایمان آن و در صحیح مسلم وارد شده یجمع الله الناس یوم القیامة و یقول من کان یحب شیعاً فلیتبعه فیتبع من یحب الشمس الشمس و یتبع من یحب القمر القمر و یتبع من یحب الطواغیت الطواغیت و تبقی هذه الامه فیها منافقوها فیاتیههم الله تبارک و تعالی فی صورۃ غیر صورته التي یعرفون فیقول انا ربکم فیکولون دعوا بالاله منک هذا مکا ذنا حتی یاتینا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه تا آخر حدیث الخضر باین حدیث و احادیث دیگر تجلی بصور

مخلوقه ممکنه جایز شده و هرگاه نفس تجلی بصور در بعض
 صور جایز شده پس بضرورت تجلی به کل صور در کل موطن
 نیز جائز افتاده پس جائز شد که جهلگی موجودات از غیب
 و شهادت همه تجلیات و ظهورات او باشند^۱ من غیر حلول که
 وی مقتضی وجود غیر است ولا موجود الا الله و من غیر تبخیر
 و تجزی و من غیر حاجت و افتقار و من غیر توقف و ایجاب
 و من غیر لزوم خبث و قذارت و امثاله و بیان این همه امور
 در اثنای اصول آتی به بتفصیل ضروری می آید فلیرجع الیه

و باین مقدمات باثبات رسید که ایمان به تشابهات نه
 مصادم قطعیات عقلیه است نه مزاحم سمعیات نقلیه که خواه
 مخواه یا در پی تاویل باید شد یا در پی توقف و عیاذا بالله هر دو
 منجر بکفر اند که در صورت تاویل انکار صفت یهو وجه و غیر
 آن که بتواتر نصصر ثابت بدق اند لازم می آید و انکار
 متراترات و قطعیات دین کفر است و در صورت توقف عدم
 ایمان بآن موجود آری عدم جزم بکیفیه مضر نیست زیرا که
 کیفیت منصوص نیست قال الحافظ ابن حجر العسقلانی لم ینقل
 عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم ولا من الصحابة من طریق
 صحیح التصریح برجوب تاویل شی من ذلک یعنی الهتشابهات
 ولا المنع من ذکره و من الحال ان یامر الله نبیه بتبلیغ ما انزل
 الیه من ربه و ینزل علیه الیوم اکملت لکم دینکم ثم یتبرک
 هذا الباب فلا یمیز ما یجوز نسبه الله تعالی مالا یجوز مع حشه
 علی التبلیغ علیه السلام لقوله لیبلغ الشاهد الغایب حتی نقلوا
 اقواله و افعاله و احواله و ما فعل بحضوره فدل علی اذهم اتفقوا
 علی الایمان به علی الوجه الذی اراد الله تعالی فیها و اوجب تمزیده
 عن مشاهدته المخلوقات لقوله لیس کماله شی فمن اوجب خلاف
 ذلک بحدیثهم فقد خالف سبیلهم انتهى

شيخ ابراهيم الكردي در بلغه المسير الى توحيد العلى
 الكبير مى نويسد فلنلتفت الى التوفيق بينه وبين اهل
 السنة التوحيد ذى التشبيه و التحطيل فنقول و بالله التوفيق
 قد دل النقل و العقل و الكشف على ان الله ليس كمثله شئ و
 دل النقل و الكشف على ان الله له ان يتجلى لمن شاء فى اى
 مظهر شاء و قد بين مما تقرر ان لاله الا الله متضمنه لجميع
 مراقب التوحيد على مراد الله التى منها توحيد وجوب
 الوجود المستلزم لكون الحق عين الوجود المدخ القاهر بخاتمه
 المطلق اطلاقا حقيقيا عن كل قيد المستلزم لتنزيهه عن التقييد
 بصورت ما مح جواز تجليه فى اى مظهر شاء كما سيجى ايضا فهن
 صدق بلا اله الا الله تصديقا كاملا فقد صدق بليس كمثله شئ
 و بجميع المتشابهات على ما يليق بجلال ذات الله تعالى وهم
 السلف الصالح و من تبعهم من اهل السنة النافين للتشبيه و
 التحطيل و من شبه كالهجسه او عطل كالمحتزاة نقص ايمان
 بلا اله الا الله قال الايمان بان^١ه ليس كمثله شئ بنفى التشبيه
 و الايمان بالتجلى ينفى التحطيل و هذا الجميع لاهل السنة اما
 الهجسه ففهموا من المتشابهات ما يماسب صفات الاكوان و ظنوا
 انها على ظواهرها و حملوا على ذلك ولم يلتفتوا الى الجمع
 بينهما و بين ليس كمثله شئ فوقعوا فى التشبيه و اما
 المحتزاة ففهموا بليس كمثله شئ فقط ورهوا جميع المتشابهات
 اليه بالتاويل فوقعوا فى التحطيل و كلاترفى قصد الامور ثم
 و نقص فى الايمان بلا اله الا الله و قصد السبيل هو الايمان
 بالمتشابهات مع التنزيه بليس كمثله شئ اى هو الايمان باثبات
 ما اثبتته الله لنفسه من المتشابهات على الوجه^٢ الجامع بليس كمثله
 شئ و ذلك بان يؤمن بان المتشابهات التى وصف الحق بها نفسه
 ليس محانيها الحقيقية منحصرة فى دعوت المخلوقين بل هى
 موضوعه ليمان كليته لها افراد مختلفه الحقايق ينسب الى كل

منعوت بحسب ما يليق به فاذا نسبت الى المخلوقين
كانت كما ينبغي بحسب ذواتهم و اذا نسبت الى الحق سبحانه كانت
كما يليق بجلاله تعالى وهو الوجه الجامع للمتمزية المستفاد من
ليس كمثل شي فالكوة^١ من اهل السنة سقط عنهم التشبيه و
التعطيل فانهم حيث آمنوا بالمتشابهات على مراد الله فقد^٢
آمنوا بالتجلي في المظاهر فادحازوا عن المعتزلة في تعطيلهم
و حيث نزهوة في عين التجلي في المظهر بانه ليس كمثل شي
امتازوا عن المجسمة في تشبيههم و كلما كان كذلك كانوا
مصدقين بجميع ما يتضمنه لاله الا الله من مراتب التوحيد التي
منها توحيد الوجود الحقيقي المتضمن لان الحق سبحانه له ان
يظهر في اي مظهر شاء^٣ مع كونه منزها عن كل صورة في كل
حال حتى في حال ظهوره فيها لانه الوجود المطلق بالاطلاق
الحقيقي الذي لا يقابله تقييد القابل لكل اطلاق و تقييد الموجب
للمتمزية في عين ظهوره فيها وهو معنى ذى التشبيه و التعطيل
فحصل لهم التوحيد الجامع و الايمان الكامل بتوفيق الله فالحمد لله
الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل
ربنا بالحق هذا و الذى يدل على ان الامام ابا الحسن الاشعري
رحمة الله عليه سلك هذه الطريقة في المتشابهات خصوصاً في
كتاب الابانة^٤ الذى هو المحلول عليه و العمدة من بين كتبه
الاصولية بنقل الثقة الشبث الحافظ الكبير ابي القاسم ابن عساكر
رحمة الله تعالى عليه و شكر سعيه فلم يورد منها ما يستدعيه
المقام توضيحاً للمرام و ازالة لشبهات الاوهام باذن الله الواحد
القهار الحلام فاقول حدثنا شيخنا ايده الله تعالى سمعنا عليه
بقرامة الشيخ الفاضل المتيقن خادمة الوقت الفقيه المحدث الصوفي
الشيخ عيسى بن محمد بن احمد بن عامر الجعفرى الشعالبي
المخرمى ثم الجزائرى الهالكى زاد الله من فضله يوم الخميس
الثانى من شهر جهادى الثانية سنة ١٠٦٨^٥ برواية شيخنا ايده

(١) ف فالكوة (٢) ف فقط (٣) ف شائع كونه (٤) ه المحلول

(٥) ف ح سنة ١٠٦٤ ه

الله تعالى بظاهر المدينة الشريفة على ساكنها افضل الصلوة و
السلام عن شيخه سيدنا أحمد بن علي الشناوي قدس سرهما عن
الشمس محمد الرملي عن القاضي زكريا عن المحافظ ابن حجر عن
الشيخ اسمعيل القرشي الجرجي عن القاسم بن مظفر بن عساكر
بالاجازة العامة عن الشيخ محي الدين بن عربي قدس سرهما
عن المحافظ الكبير أبي القاسم علي بن عساكر انه قال في كتاب
تهنئين كذب المفتري بعد ما نقل عن الطرق سائل في طرفي الافراط
و التفريط و بين ان الشيخ الاشعري رحمه الله سلك طريقة
بينهما قال مانصة و هذه الطرق التي سلكها لم يسلكها بشهرة و
ارادة و لم يحدثها بدعة و استحصادا و لكنه اثبتتها ببراهين
عقلية مجبورة و ادلة شرعية مشهورة الى ان قال فلا بد ان نحكي
عنه معتقده على وجهه بالابانة و نجتنب ان نزيد طينه او
ننقص منه تركا للخيانة ليعلم حقيقة حاله في ضللة عقيدته
في اصول الديانة فاستمع ما ذكره في اول كتابه الذي سماه بالابانة
ثم ساق كلامه الى ان قال و ان الله مستو على عرشه كما قال
الرحمن على العرش استوى و ان له وجها كما قال و يبقى وجه
ربك ذو الجلال و الاكرام و ان له يدين كما قال بل يده مبسوطتان
و قال لما خلقت بيدي و ان له عينيْن بلا كيف كما قال تجري
بأعيننا الى ان قال و نشهد لله تعالى السمع و البصر ولا ننفي
ذلك كما نفتى المعتزلة و الجهمية و الخوارج ثم قال و ندين ان
الله يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه
المؤمنون و كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم قال ان الله تجلي لاجل فجعله دكا ثم قال و ندين
بان الله يقلب القلوب و ان القلوب يهين اصبعين من اصابعه
ثم قال و نصدق بجميع الروايات التي اثبت بها اهل النقل من
النزول الى السماء الدنيا و ان الرب يقول هل من سائل هل من
مستغفر و سائر ما نقلوه و اثبتوه خلافا لما قاله اهل الزيغ و

التضليل و نقول فيهما اختلافنا فيه على كتاب الله و سنة نبيه
صلى الله عليه و آله وسلم و اجماع المسلمين وما كان في معناه
ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأت الله بها ولا نقول على
الله ما لم نعلم و نقول ان الله يجتئ يوم القيمة كما قال وجاء
ربي و الهلك صفا صفا و ان الله يقرب من عبادة كيف يشاء
كما قال و نحن اقرب اليه من حبل الوريد و كما قال ثم دنت
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى انتهى مايتعلق الخوض بنقله
ههنا بلطفه رحمه الله تعالى و فيه نصريح بالايهان بجميع
المتشابهات الواردة في الكتاب و السنة على وجه الذي يليق بجلال
فات الله تعالى كما يدل عليه قوله بلا كيف اولا و كيف شاء
ثانيا و هذا هو الايهان الجامع بهن ليس كمثله شئ و بين
اثبات سائر المتشابهات انه كما قال الله تعالى و اراد اى على
الوجه الجامع ليس كمثله شئ المتضمن لنفي التشبيه و التعطيل
فانه رحمه الله اثبت المتجلى لله تعالى و نفى الكيف عنه فهو
سبحانه منزلة عن الكيف في كل حال حتى في حال تجليه في ذى
الكيف كما اشار اليه بقوله و ان الله يقرب من عبادة كيف
شاء فانظر الى هذا الجمع الدال على كمال الايهان و غاية التحقيق
في العلم و الايقان ليظهر لك ان الشيخ الاشعري مع كونه ذاهبا
للكيف مثبت للمتجلى في ذى الكيف ايمانا بقوله تعالى هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام و امثال و مع
ذلك فهو منزلة بليس كمثله شئ في كل حال لتكشف عنده من
مقالته تحقيق قولهم التوحيد نفي التشبيه و التعطيل و يندفع
هذه ما يتبادر الى الذهن بادي الرأى من التناقض بين كلامية
اى نفي الكيف و اثباته و بالله التوفيق انتهى كلام الكردي

و قال في مسلك التعريف و كفايت مى كند قول حق
تعالى فلما جاءها ذودى ان بورى من فى النار و من حولها و
سبحان الله رب العالمين و حديث صحيح سبحانه حيث كنت

نزد کسیکه ایمان دارد به تشابهات بایمان سلف که جاری داشته اند
 آن را بر ظواهر آن مع التنزیه بلیس گفته شد و مع الاعتراف
 بجهل انکیف ای توجه نسبت آن بوی تعالی بشوئی که مجامع
 تنزیه باشد و اجماع قرون ثلاثه که صحابه و تابعین و ائمه
 که بشهادت صادق صدوق صلی الله علیه وسلم خیر القرون
 اند بر اثبات تجلی فی المظاهر بهویتی کامله خود موجب علم است
 بعدم معارض عقلی که دال باشد بر نقیض دلیل نقلی زیرا که
 قائل صادق اراده ظواهر آن نموده مع التنزیه بلیس گفته شد
 شی و این عین دلیل است بر آنکه ادعا امکان خفی است
 که عقل بادرک آن نرسیده و آن امکان خفی اطلاق حقیقی
 حق است که مصدح تجلی فی المظاهر است پس ظاهر
 شد که از تقدیم دلیل نقلی که دال است بر تجلی فی
 التشابهات و ثابت است صدق قائل او بدلیل عقلی صحیح
 بر این دلیل عقلی که آنرا در بادی الرای صحیح و معارض
 عقلی شهرده اند لازم نمی آید ابطال اصل بفرع که مستلزم
 ابطال فرع است علی ما فی شرح المواقف و غیره بلکه تقدیم
 ماثبت صدق قائله جزما بدلیل عقلی صحیح علی دلیل عقلی
 ظنی صحیحا بادی الرای وهو فاسد عند الامعان و این تقدیم
 فی الحقیقه راجع است به تقدیم اصل صحیح بر اصل فاسد
 انتهی مترجما

ذکر نصوص قدما حالا ذکر نصوص قدما بر احوال متشابهات

بر ظواهر ضرور است بخاری در صحیح آورده قال ابو العالیة استوی علی
 العرش ارتفع و قال مجاهد استوی علی العرش حافظ ابن حجر در فتح
 الباری و محی السنه بشوئی در تفسیر خود از ابن عباس و اکثر
 مفسرین آورده اند ان معناه ارتفع و بهانند آن گفته است
 ابو عبیده و فرام و غیره و ابو القاسم الکاکی در کتاب السنه
 از طریق حسن بصری از ام خود از ام سلمه روایت کرده که

امر سلمه گفت الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و
 الاقرار به ایمان و الجود به کفر و از طریق ربیع بن
 ابی عبدالرحمن که پرسیده شد چگونه استواء کرد بر عرش
 گفت الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و علی الله
 ارساله و علی رسوله البلاغ و علینا التسلیم و بیهقی بسند جید از
 اوزاعی اخراج کرده که ویرا از کریمه ثم استوی علی العرش
 پرسیدند گفت هو کها وصف بنفسه و بیهقی بسند جید از عبدالله
 بن وهب می آرد که گفت بودیم ما نزد مالک پس آمد مردی
 و گفت یا عبدالله الرحمن علی العرش استوی کیف استوی
 پس سرفرو انداخت مالک تا دیری و تمام عرقناک گشت بعد
 سر بر آورد و گفت الرحمن علی العرش استوی کها وصف بنفسه
 و لایقال کیف و کیف عنه^۱ مرفوع ولا اراک الا صاحب بدعه
 اخرجوه و از طریق یحیی بن یحیی از مالک همچون^۲ منقول از امر
 سلمه لکن درین روایت گفته و الاقرار به واجب و السؤال عنه
 بدعه و اخراج کرده است بیهقی از طریق ابی داؤد طیالسی که
 گفت ابو سفیان ثوری و شعبه و حماد بن زید و حماد بن سلمه
 و شریک و ابو عوانه که تحدید و تشبیه نهی کردند و روایت
 می نمودند احادیث متشابهه و نهی گفتند کیف - ابو داؤد گفته
 این سنت قول ما بیهقی گفته و برین رفته اند اکابر ما و
 الاکائی اسناد نمود از محمد بن حسن الشیبانی گفت اتفاق کرده
 اند فقها کلام از مشرق تا مغرب بر ایمان بقرآن و احادیث که
 آورده اند آنرا ثقات از رسول صلی الله علیه و سلم و صفت
 رب من غیر تشبیه و لا تفسیر و از طریق ولید بن مسلم که
 گفت پرسیده شدند اوزاعی و مالک و ثوری و لیث بن سعد از
 احادیثی که دران صفت رب است پس گفتند امروها کها جائت
 بلا کیف و این ابی حاتم در مناقب شافعی از یونس بن عبد
 الاعلی اخراج کرده که شنیده ام شافعی را که میفرمود الله اسما

و صفات لا یسح لاحد ردها من خالف بعد ثبوت الحجۃ علیہ کفر و اما قبل قیام الحجۃ فاذن یحذر بالجهل لان العلم بذلک لا یدری بالعقل ولا الرویۃ و الذکر فنثبت هذه الصفات و ننفی^۱ عنها التشبیہ كما ننفی عن ذنسه فقال لیس کمثلک شیء بیہقی بسند صحیح از احمد بن الحواری از سفیان بن عیینہ اسناد کرده کلمها وصف الله به ذنسه فی کتاب فیفسر^۲ تلاوته و السکوت عنه و از طریق ابی بکر الضبیعی آورده شد کہ گفت مذهب اهل سنت در قول حق تعالی الرحمن علی العرش استوی قال بلا کیف و الادلة فیہ عن السلف کثیرة و هذه طریقة الشافعی و احمد بن حنبل و ترمذی در جامع خود گفته عقب حدیث ابو هریرة فی النزول وهو علی العرش كما وصف ذنسه فی کتابہ کذا قال غیر واحد من اهل العلم فی هذا الحدیث و ما یشبه من الصفات و گفته است در باب افضل صدقة بتدقیق ثابت شده اند این روایات پس ایمان می آریم بآن و توهم نمی داریم در آن و گفته نمی شود چگونه همین مرویست از مالک و ابن عیینہ و ابن المبارک کہ ایشان قبول کرده اند ان را بلا کیف و هر چنین است قول اهل السنۃ و الجماعت و اما جہمیہ پس انکار می کنند آنرا و میگویند کہ این تشبیہ است پس اسحق بن راهویہ گفت انہا یكون التشبیہ لوقیل یدکید و سمع کسم و در تفسیر مایده می گویند قال الاثمۃ نومن بهذا الحدیث من غیر تفسیر منهم الشوری و مالک و ابن عیینہ و ابن المبارک و قال ابن عبد الله اهل السنة مجعون علی الاقرار بهذه الصفات الواردة فی الكتاب و السنة ولم یکفوا شیئاً منها و قال امام الحرمین فی رسالتہ النظامیۃ و اختلفت مسالک العلماء فی هذه الظواهر فرأى بعضهم تاویلها و التزم ذلک فی آی الكتاب و ما یصح من السنن و ذهب ائمة السلف الی الازکفاف عن التاویل و اجراء الظواهر علی مواردہا و تفویض معانیہا الی الله عزوجل و الذی ترتضیہ را یا

و قديين الله به عقيدة اتباع سلف الامة الدليل الى الله عزوجل
القاطع على ان اجماع الامة حجة فلو كان تاويل هذه الظواهر لا شك
ان يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة و اذا انصرم
عصر الصحابة و التابعين على الاضراب عن التاويل كان ذلك
هو الوجه المتيقن انتهى

و قد تقدم النقل عن اهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار
كالثوري و الاوزاعي و مالك و الليث و من عاصروهم و كذا من اخذ عنهم
من الائمة فكيف لا يورثق بها اتفق عليه اهل القرون الثلاثة وهم
خير القرون بشهادت صاحب الشريعة¹ انتهى كلام ابن حجر روح
الله روحه

قال الكردى و لهذا قال صلى الله عليه وسلم و امنوا بالمتشابهة
ولم يقل اولوها بافكاركم فلا حاجة الى التاويل بالفكر فان
التنزيه الصحيح هو التنزيه الشرعى وهو عدم التقييد بشئى من
الظاهر مع التجلى فى ما شاء منها كما قال الله تعالى و سبحانه الله
رب العالمين بعد قوله ان بورى من فى النار و من حولها
و قال صلى الله عليه وسلم سبحانه حيث كنت لا التنزيه
العقلى الصرف وهو عدم التجلى فى شئى من الظاهر انتهى كلامه
من كتاب تنجية العقول

اصل هجدهم فى ذكر نبهة من الآيات

والاحاديث المتشابهات

و مقصود درين اصل استيعاب آيات و احاديث متشابهات نيست
زيرا كه متشابهات بسبب كثررت ورود و وفور وقوع بحدى رسيدة
اند كه احصاى ان اطباء و تطويلى بلكه تحذرى و صعوبتى بهم
رسانيده اند بلكه منظور در اين اصل ذكر بعض متشابهات است
مع بيان بعض فوايد مطلوبة

بايد دانست كه محكم آيات و محظوم مدكمات كه در باب
تنزيه آورده اند كريمة ليس كهشابه شى است كه همگى علماء

و عقلا و اهل عقل و نقل و نظر و شرم و ظاهر و باطن و حکیم
و متکلم و صوفی و محدث تلقی بقبول آن نهوده در معرض
تمیزی هرگاه دلیل نقلی ایراد می کنند همین آیه کریمه را
می آرند و حال آنکه درین آیه هیچ تمیزی منصوص نیست
زیرا که چنانکه مفاد تشبیه نه است که مشبه در جمیع اوصاف
با مشبه به ماثل باشد بلکه اگر در بعضی وجوه که آنرا وجه
شبه نام می دهند ماثلت بین المشبه و المشبه به تحقق
یافت تشبیه تمام گشت چون زید کلاس نه باین معنی که
زید را نیز ناخن است و پشوی و پنجه آست و چشمی بلکه
در شجاعت که وجه تشبیه است ماثلت بینهما متحقق است
همین قسم در جانب سلب تشبیه نیز ذی ماثلت من جمیع
الوجوه مطلوب نیست بلکه در بعضی وجوه اگر ذی ماثلت
و سلب مشابَهت متحقق باشد کفایت می کند چنانکه گویند^۱ لیس
کمثل الکعبه بیت یعنی فی الشرف و المرتبة لا فی الجدران و
السقف و چنانکه گویند لیس کمثل محمد صلی الله علیه و آله
وسلم یعنی فی الرسالة و السیادة لا فی معنی الانسانية و الصرة
البشرية پس اگر همین^۲ قسم در کریمه لیس کمثل شی^۳ در
بعضی وجوه ذی ماثلت و مشابَهت متحقق گشت چنانچه در
جوب ذاتی و قدم ذاتی و غنای ذاتی و اطلاق حقیقی و احاطه و امثال آن
پس معنی کریمه صادق گشت پس این آیه نص صریح در
ذی ماثلت من جمیع الوجوه نه شد و اگر گویند که بانضمام
دلیل عقلی واجب باید که من جمیع الوجوه ماثل هیچ شی
نباشد در هیچ و صفی پس یکی از وجوه اشتراک و ماثلت
وجود است پس بر این قول می باید که هیچ شی در وجود هم
شریک او تعالی نباشد که وجود هم یکی از صفات کامله است
پس این آیه چنانکه نص در تمیزی است نص تشبیه نیز گشته

و معنی لا موجود الا الله باثبات رسیده و تخصیص بعض صفات
دون بعض آخر تخصیص بلا مخصص و ترجیح بلا مرجح است
مگر آنکه مخصص و مرجح دلیل عقلی^۱ را دارند پس نصیبه این
آیه برخاست و مرجح بر دلیل عقلی^۲ گشت

لطیفه عارفان فرموده اند که اگر دو بزرگ از یک شاخ
درختی برآرند هرچند بسبب قصور حس مماثل یکدیگر نهانند
اما فی نفس الامر هر یکی را با دیگری البتة بوجهی مخالفت
موجود و بجهت وجوه مماثلت مفقود پس او تعالی بصفت لیس
کماله شی هیه جا جلوه گر است و بنای این معرفت بر آن
است که تکرار تجلی محال پس ورود آن بیک تعیین و شان
متجلی نشود کل یوم هو فی شان از اینجا است

و بنهجی دیگر قال الشیخ الاکبر قدس الله سره فی الفص
الفرحی قال تعالی لیس کماله شی پس تنزیه فرمود ذات خود
را بدین وجه که کاف در کماله زاید^۴ است پس معنی لیس
کماله شی و نفی مثلیه تنزیه است از مماثل یا بریس وجه که
کاف مفید معنی مثلیه باشد پس معنی آن باشد که مثل او را
هیچ شی مثل نیست پس نفی مثل ثابت شد زیرا که اگر او را
مثلی باشد هر آئینه نفس او مثل آن مثل خواهد بود پس
مثل المثل پیدا آمد و هو نفس و چون مثل مثل را نفی کرد
مستحب شد که او را مثل نیست

لطیفه عارفی گفته ان الله خلق آدم علی صورته واقع شده
پس معنی آیت آنست که انسان را مثل نیست در تمام عالم
فافهم و هو السهیج البصیر فشبهه بقوله حق سبحانه است و هو
السهیج البصیر که تنه آیه است پس تشبیه فرمود زیرا که
سهیج و بصیر از صفات مشترکه است قال الله تعالی لیس کماله
پس تشبیه و تشبه فرمود بر این وجه که کاف غیر زاید

(۱) ف عقلا (۲) ف عقلا (۳) شرح فصوص الحکم للجامی صفحه ۹۸

(۴) ف زاید (۵) ف ایشان

باشد پس در نص آیه کریمه مثل ثابت نمود و مثل المثل ذی فرمود و تشبیهی و تشنیه فرمود یعنی حکم کرد باتشنیه مقصود آنکه چون مثل ثابت کرد مثل و اصل دو شئی ثابت کرد با آنکه ذی مثلیه مقتضی آنست که شئی دیگر متصف بعدم مثلیه موجود است که ذی مهائلت نسبت بوی مذکور گشته و این بعینه حکم به تشنیه است و هو السهیج البصیر فخره و افراد پس تنزیه نمود و افراد فرمود زیرا که از افراد ضعیف و تعریف بلام در خبر افاده حصر سهیج و بصیر در حق گشت و این حصر مستلزم آنست که سهیج و بصیری جز حق نباشد و چون ما اشیاء را سهیج و بصیر می بینیم پس معلوم شد که بهقتضای حصر مفهوم من الایة این اشیا عین حق باشند یعنی حق مفرد باشد در وجود هیچ شی با او موجود نباشد و این عین تنزیه و افراد است قال الجنید التوحید افراد القدیم من الحدث و علی ای حال این آیت کریمه معظم آیات تنزیه و مقدم محکّمات ذی تشبیه است و قد عرفت ما فیه اما قول شیخ که و هو السهیج البصیر فخره بیان آن در فصل گذشته گذشته که اشعری بهلاحظه آنکه حیوانات در این اوصاف مهائل و مشارک اند سهیج و بصیر را تاویل یحلم بالمسحورات والهبصرات میکنند و مع هذا معتزله با ثبات این اوصاف تکفیر اشعریه می کنند و بعض منزّهین اطلاق هیچ یک اوصاف مشترکه جایز نداشته اند و هو لیس سهیج و بصیر و لیس بشی و موجود قرب تنزیه یجب التنزیه عنه و بر این تقدیر چهار آیات قرآنی که مشتمل اند بر چنین معانی چنانکه^۱ واللّه غفور^۲ کریم همگی از آیات متشابهات اند که حصر و احصای آن متعذر و ایمان به همه آن واجب و فرض و توفف و تاویل در آن منجر بکفر و زندق^۳ قال اللّه سبحانه^۳ ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الذین یلحدون فی اسمائه

سبب جزون ما کادوا یعملون آیه دیگر و تلك المشرق والمغرب فاینها
 تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم و درین آیه کریمه تشبیه
 بوجود متعدد و اقبح گشته اول ثبوت مکان بلفظ اینها و ثمر
 دویم جهت بلفظ تولوا فثم سیوم وجه بلفظ وجه الله چهارم
 وسعت مکانی بلفظ واسع زیرا که وسعت اولی عند الاطلاق واقع
 بر گنجایش مکانی است و ثانیاً در این آیه^۱ بعد ذکر مشرق
 و مغرب و اینها و ثمر ایراد لفظ واسع مخصوص میگردد
 بوسعت مکانی و اما کلمه و تلك المشرق والمغرب پس ظاهر این
 کلمات تنزییه او است با ثبات صفت مالکیه اما در حقیقت هم
 احتمال تنزییه دارد و هم احتمال تشبیه زیرا که لام در امثال این
 کلمات عند المشهور برای تهلیک است یعنی مشرق و مغرب
 ملک اوست اما در این آیه احتمال لام تهلیک پس بعید است
 زیرا که فاء تفریح آورده اینها تولوا را بر و تلك المشرق و المغرب
 متفرم ساخته و شک نیست که تفریح مذکور در صورت لام
 تهلیک صحیح نمی شود بلکه برای صحت تفریح ضرور است که
 این جا معنی ظهور در مشرق و مغرب گیرند پس معلوم شد
 که لام در چنین کلمات مفید معنی ظهور است یعنی المشرق و
 المغرب مظهر الله تعالی پس این آیه نیز مفید تشبیه و احاطه
 ظهور گشت و با احتمال این معنی چهار آیات که لام در آنجا واقع
 شده چنانچه له ما فی السموات و ما فی الارض وله ما کن فی الليل
 و النهار و امثال آن مفید معنی مظهریه و مثبت ظهور تشبیهی
 خواهد بود پس جم غفیری از آیات این قبیل نیز آیات
 متشابهات خواهند بود

اینجا مقدمه باقی مانده که ماوان متشابهات تاویل می کنند
 وجه را بذات و این تاویل غایت تاویلات ایشان است میگویند
 که در عرف می گویند روی تو در میان است مثلاً و شک نیست
 که مراد در اینجا ذات مخاطب است نه خاص روی و مخفی نهاده که

در حدیث شریف واقع گشته که استنطقوا القرآن بسنتی فانه لن
 تعبهی ابصارکم و لن تنزل اقدامکم الخ پس چون در حدیث شریف
 واقع شود که قابل این تاویل نباشد ضرورتاً این آیه کریمه را
 نیز بطبق آن حدیث استنطاق باید نمود پس هرگاه حدیث شریف
 مبطل تاویل ایشان برآید باوجود نص مخبر صادق علیه السلام
 که قرآن از زبان وحی ترجمان اوشنیده ایم بامثال چنین تاویلات
 موهبه متوجه نخواهیم شد

عن ابی هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
 وسلم اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه ولا تقل قبح الله وجهك
 و وجهه من شبهه وجهك فان الله عزوجل خلق آدم على صورته رواء
 عبد الرزاق فى الجامع و احمد فى مسنده و الدارقطنى فى الصفات
 و الطبرانى فى السنة و ابن عساکر و عن ابی هريرة قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قاتل احدكم فليجتنب الوجه فان
 الله تعالى خلق آدم على صورته رواء مسلم پس اینجا اگر مراد بوجه
 ذات باشد منح از تقبیح وجه و وجهه من شبهه و اجتناب از
 وجه محقول نیست که لایخفى پس معلوم شد که در آیات نیز
 مراد از وجه معروف است که قابل اطلاق وجهه من شبهه است
 و از همین حدیث صحیح معلوم نهانند بطلان تاویل صورت
 بصفت که در حدیث خلق آدم على صورة الرحمن ای على صفة
 الرحمن میکنند زیرا که مراد اگر بصورت صفت باشد منح از بطر
 وجوه و نهی از تقبیح وجه محقول نیست

² خصیصه کبری در آداب وضو نوشته اند که وقت غسل وجه
 آب بزور بروی خود نزنند و جهش همین است که حق سبحانه
 صورت انسانیه را برصورت خود خلق فرموده پس در زدن آب
 بررو ذوعی سوء ادب است بدی الصورة تعالى شانه نیز محبت
 که حق سبحانه و تعالى را با انسان ثابت است فوق آن همه
 محبتها است که بادرک عقول ناقصه تواند آمد باید دید که حق

سبحانه این قدر هم مجوز مضرت انسانیه نیست وای بر حال
 کسانیکه این آیه کامل را در هم می شکنند و از غضب الهی دمی
 ترسند و بدستور در بطلان تاویل ید بدست قدرت یا غیر آن
 حدیث چند صحیح قایم است که دروی اثبات اصابع و اذامل بدق
 نهوده پس معلوم شد که مراد دستی است مشتمل بر اصابع و
 اذامل و در صورت تاویل بید قدرت این اشتغال محال و بر همین
 قیاس آیات واحادیث اگر نسبت بعضیها الی بعض ملاحظه کنند فساد
 تاویلات بلا تاویلات دریابند و الله اعلم

و مما يبطل تاویل الهاولین ما رویناه بالسند المتصل عن الطیالسی قال
 حدثنا حماد بن سلمة عن الحلبي بن عطاء عن وكيع ابن حريش عن عماره ابي
 رزين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضحك ربنا عن قنوط
 عبادة و قرب غيره قلت يا رسول الله او يضحك الرب قال نعم
 قلت لن نعم من رب يضحك خيراً و بالسند الى الحافظ ابي نعيم
 عن الطبراني قال حدثنا عباس ابن تميم قال حدثنا يحيى ابن
 ايوب المقابري قال حدثنا سلمة ابن سالم قال حدثنا خارجة ابن
 مصعب عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله
 يضحك من يأس عبادة و قنوطهم و قرب الرحمة منهم فقلت بابي
 اذت و امي يا رسول الله او يضحك ربنا قال نعم و الذي نفسي
 بيده انه يضحك قلت ¹ ولا يحدمننا خيراً اذا ضحك ² از این حدیث
 دریافت کنند که فقیه امت و ادبی رزین الحقیلی که اکابر صحابه
 انداز استماع ضحك حق سبحانه استعجاب نمودند و از حضرت
 استفسار نمودند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم در جواب
 ایشان موکد بقسم فرمودند که ضحك باو تعالی ثابت است پس
 اگر ضحك متعارف نهی بود بلکه ماول می بود استعجاب و
 استغراب سامعین و تاکید و تشدید و تقریر رسول الله صلى الله

علیه وسلم همان امر مستعجب و مستغرب را واقع نمیشد و نیز معلوم شد که سائلین را اول اذکار در ثبوت صدق بود آنگاه رسول الله صلی الله علیه وسلم اثبات فرمود و ثانیاً سوال از کیفیت صدق واقع شد و بیان کیفیت آن از آن حضرت بحمل نیامده پس معلوم الانبیه مجهول کیفیت ماند و نیز معلوم شد که صدابه قدری که تبلیغ آن مطلوب بود از آن حضرت صلی الله علیه وسلم دریافت کردند بسوال و آن حضرت صلی الله علیه وسلم در آن قدر مطابق تقصیر نه فرمودند و زواید از طرفین مطروح اند

اصل نوزدهم در بیان سرایت حقیقت حق

تعالی شانه در حقایق موجودات

مراد بسرایت حقیقه حق سبحانه در حقائق نه آن سرایت راست که در علماء حکمت متعارف است و آن یکی از دو قسم حلول است یعنی حلول طریانی چون حلول آب در ورد زیرا که این هر دو نوع تقاضا میکنند وجود غیر و دانسته شده که نزد صوفیه وجود استقلال منحصراً است در حقیقه حق و غیراً و تعالی موجودی نیست پس حلول و اتحاد بهذهب صوفیه کفر باشد که مقتضی تأخیر و اثبات وجود غیر است بلکه مراد این قوم از سرایت همان است که سابق بشرح و بسط مبین گشته که آن ذات متلبس است باعتبارات مختلفه و اضافات متعدده پس بتلبس هر اعتباری از آن حقیقتی است پس سرایت آن حقیقت حق چون سرایت اعراض و صور در هیولی نیست بلکه چون سرایت هیولی در اجسام و بودن او مقوم حقائق جسمانیه بر مذهب اشراق پس چنانکه صور جسمیه نزد ایشان همان هیولی است من حیثیت قبول الاعراض المتوارده پس همان صور جسمیه از حیثیت اتصاف بعوارض کلیه مخصوصه حقیقتی است از اجسام و از حیثیت اتصاف بعوارض کلیه اخری حقیقه اخری و بقطع نظر از جمیع عوارض حقیقه واحده بسیطه است کذا حقیقه حق سبحانه عین همان حقائق است باعتبار تلبس باعتبارات مختلفه و حقیقه واحده بسیطه است مع قطع النظر عن ملا بستها و نزاع درین سرایت از چند وجوه است

وجه اول آنکه لازم می آید که ذات واجبیه تعالی شانهها محل کثرت باشد

وجه دوم آنکه ذات واجب محل حوادث و تغیرات و انفعالات باشد

وجه سیوم اتصاف بآنچه تنزیه واجب واجب است از آن یحتمل اتصاف بامکان و احتیاج مطلقا در صورت سرایت در حقائق امکانیه مطلقا

وجه چهارم لزوم حدوث و فنا در ذات واجب باقی

وجه پنجم احتیاج به موضوع و مکان در حقائق عرضیه و جسمیه خاصه

وجه ششم لزوم اتصاف بصفات ناقصه رفیقه چنانکه عجز و اعیا و جهل و خبیث و خساست و قذارت و نجاست و امثال آن در صورت سرریان در حقایقی که منسوحات باین اوصاف خسیسه اند **پنج مسلک** مخفی نهانده در جواب این اسوله وارد پنج مسله در کتب قوم بنظر آمده

مسلک اول یکی مسله متعارف متوارث بین القوم و آن جمع است بین التنزیه و التشبیه یحتمل تنزیه در عین تشبیه و این مسله چنانچه از شیخ اکبر و غیره من الاکابر متوارث آمده همین قسم در آیات و احادیث نیز همین مسله مستنبط است و بیان آن پیشتر می آید و خلاصه این مسله آنست که مطلق را انصاف با حکام مقیدات لازم نیست و ستعارف هذا مفصلا

مسلک دوم آنست که ذات بحت که وجود محض است متعالیست از نسبت جهیح امور متقابل و اورا عینیتی و سرایتی در حقائق علم نیست بلکه این سرایت و عینیت از احکام وجود منبسط است که صادر اول است بطریق ابداع در قول الفصل میگوید معنی قول بوحده وجود آنست که در میان موجودات خاصه که حقائق الاشیاء ثابت عبارت از آن است جهتی است جامعه و آن وجود منبسط است و نسبت این وجودات خاصه

با وجود منبسط و ربط آنها باوی اگرچه ازان عالیست که از محسوسات نظیر وی باشد اما از مثالها که بوجهی تقریب ذهن کند آنست که مثل ظهور وجود منبسط در وجودات خاصه مثل ظهور صورت ذره عینه در افراد است و مثل نسبت آهن با اسلحه و دروغ و نسبت ماء با حبیب و امواج و لای و نسبت طین با اوانی و نسبت ذهب با حلی زیرا که بدکم ما من کثرة الاوقد ضبطها الوجود و بدکم کل متعین مسبوق باللا تعین باید که این وجودات خاصه ظلال و اشراقات وجود منبسط باشند و اگر خواهی بگر ظهورات و تنزلات وی باشند و اگر خواهی بگو تقیدات و تعینات وی باشند زیرا که مفاد همه تعبیرات آنست که وجود منبسط اصل است و وجودات خاصه که حقائق اشیاء است فروم وی پس این خصوصیات بمنزله قوالب موهومه باشند و متدقق بدیور وجود منبسط هیچ نیست زیرا که چون موجود را تحلیل کنیم بهاییه و وجود انگاه وجود ازوی سلخ نهائیم من جهیح الوجود هیچ نهاند مثلا از طین سبوی سازیم و صورت سبو را از طین در تصور جدا سازیم و هب پیش نباشد که آن را تحقق نیست و عند الانتزاع چون شگافیم هر اثریکه است هست از طین است لیکن طین را احتمال بود که مکعب کنیم یا کره یا سبوی دیگر سازیم و این اشکال بمنزله قالب است طین را و هر یکی در حد ذات خود امر موهوم است که او را باطین نسبتی مجهول کیفیه پیش می آید و بآن سبب نام طین سبو می شود و احکام سبو از طین ظاهر میگردند پس آنچه صوفیه می گویند که عالم وهم و خیال است و اعیان ثابتة هیچ بوی از وجود نشنیده اند و مثل این از عبارات پس مراد آنست که موجود بر جودی که متغایر این وجود منبسط باشد نیستند و اضافت وجود حقیقی بسوی اینها مدحض وهم و خیال است لیکن از دقت معنی وضیق عبارت مقصود کها ینبغی واضح

نهی شود و موهم خلاف مقصود میگردد و در همین رساله می گوید
 قریبی از اهل وجدان را چون نظر بخود اندر کردند وجود
 منبسط مشهود گشت در وی آن قدر بساطت و لطافت یافتند که
 در اندیشه عقل نگنجد همان را مبداء الیهادی زعم کردند و هر
 چه از بساطت و لطافت بایشان رسیده بود بروی منطبق ساختند
 و ندانستند که

هنوز ایوان استغنا بلند است

و جمعی را گذر بها و رای وجود منبسط افتاده ایشان ذات
 وحدت را مبداء الیهادی دانستند و وجود منبسط را صادر اول
 گفتند لیکن در احکام تفصیلی هر دو را مخلوط ساختند و بیک
 اسم مسمی نمودند و احکام و آثار هر یکی را در بعض مواضع
 بدیگری بهسامحت مخلوط ساختند و خلط بعض حقائق با بعضی
 و الطف را بطن آن دیگر نهادن و بیک نام مسمی کردن رسم
 قدیم صوفیه است انتهى

و این مسلک بسیار مستقیم و خالی از شوائب خلش و بیم
 و شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود بجواب شیخ علاؤالدوله
 سمنانی بهمین مسلک رفته و از کلام شیخ اکبر و شیخ کبیر
 نیز مستنبط میگردد چنانچه در اعجاز البیان می فرماید اعلم
 ان التمهیز للعالم و التوحید للوجود الی ان قال و توحید الوجود
 هنا عبارة عن انبساطه علی الحقائق المتمیزة فی علم الوجود
 ازلا فی وجود کثرتها لانه هو القدر المشترك بین سائرهما و معنی
 این عبارت همین است که در میان وجودات اشیا جهتی است
 جامعه و آن وجود منبسط است و قال فی النصوص اعلم ان
 الحق هو الوجود المحض ثم قال فکل ما یحرک فی الاعیان و
 یشهد فی الایوان فذلک احکام الوجود من حیث اقتراحه بکل
 عین موجود و لیس هو الوجود المحض

ثم قال وینبوع مظاهر الوجود باعتبار اقتراحه و حضرة
 تجلیه و منزل تعیینه و تدلیه الحما الذی ذکر النبی صلی الله
 علیه و سلم الخ و حاصل اینهمه تدقیقات بعد حذف عبارات و
 حذف استعارات آن است که سرایت و عینیت از احکام وجود
 منبسط است نه ذات بدت و وجود محض و بر هر ذی طانیت
 مقتفی نیست که اگر وجود منبسط را مغایر وجود بدت
 گیرند و محلول اول بطریق صدور و ابدام بنوع مغایرت
 شناسند از این مسلک جواب اسوله وارده مستفاد گشت به
 مداخلت مسلک متعارف که بناء آن بر فرق اطلاق و تقید است
 اما این فقیر در اصول سابقه بتدقیق رسانیده که وجود
 منبسط همان وجود محض است مقید بقید عموم و انبساط
 و کلی محمولست به وجود عینی و اعتباریست اعم و اتم و اقدم
 اعتبارات و تعیینی است اشل و اکمل و اول تعیینات ذات چنانچه
 صاحب قول الفصل خود می گوید و چون صدور و ابدای که ماده
 و مدت در آنجا نیست بمنزله تفصیل اجمال و ظهور شی در مرتبه
 دوم می باشد بعض صوفیه گاهی در عبارات بطریق تسامح این مرتبه
 را از مبدا الهیادی ممتاز نمیکنند و احکام این مرتبه بر مبدا
 الهیادی محمول میسازند مثل آنکه میگویند هو الساری فی جمیع الذرات
 و حقیقة الحق سبحانه هو الوجود المطلق اما برهان عقلی حاکم
 است که سریان و اطلاق لا بشرط وجود منبسط را بلا واسطه
 است و مبدا الهیادی متعالیست از آنکه هیچ حکمی در وی ملحوظ
 کنند و هم میگویند پس اوجودات خاصه بسبب توسط وجود
 منبسط مظهر حضرت الوجود الحق می شوند و هم در جای دیگر
 گفته و ظهور در مرتبه ثانیه مبدائییه چندین کثرات را کفایت
 می کنند انتهى

پس مفاد این مسلک آنست که وجود بدت بشرط لا شی
 متعالیست از همه باعتبار لا بشرط شی یا بشرط انبساط مبداء
 کثرات غیر متناهیه و عین همه جزئیات مندرجه که وجودات

خاصه اند اینجا اگر کسی گوید که وجود بدت مطلق است و وجود منبسط وجود مقید بحکم و انبساط پس سریان وجود منبسط مستلزم سریان وجود بدت البته که مطلق به مقید نیست درین صورت جواب شافی همان است که احکام مقید بمطلق راجع نیستند و فی الجمله غیریتی که مناط احکام نشأتین است هم در وجود بدت و وجود منبسط و هم در وجودات خاصه ثابت پس بآخر رجوع بمسلك اول متعارف گشت و مدار جواب بر تمایز مطلق و مقید در احکام و استلزام اعتبارات چندین کثرات را به آنکه بمطلق راجع شوند ماند فلماخذ من اول الامر و نجیب به من بدو الاعراض

سوال اگر گفته شود که هرگاه توسط وجود منبسط مقید دافع ایرادات نشده پس تو چرا در پی تحقیق و اثبات وجود منبسط در اصول سابقه گشتی و بشرح و بسط بیان آن نهودی

جواب گوئیم که اقرار بوجود منبسط و تحقیق و تنقیح آن از واجبات است زیرا که هر حکمی که ذات بدت را ثابت است بتوسط وجود منبسط است و اگر توسط وجود منبسط از میان برخیزد از دو قیادت یکی لازم بآنکه مرتبه وجود بدت در میان اصلا دگیرند و هرچه دانند همین عالم محسوس را قرار دهند یا مخالفت کلی من جهیح الوجوه در میان ذات بدت و عالم قرار نمایند اینجا مقصود آنست که ایس مسلك آخر راجع بمسلك قدیم است نه اذکار توسط وجود منبسط فتمامل فیما فان المقام دقیق

مسلك دوم مسلك تجلی اعظم است و بیانش تفصیلی می طلبد و چون از اعظم و اشرف مسائل علوم ایس قوم است لهذا از اطناب سخن مضائقه نداشته شد

صاحب قول الفصل جزاء الله عنا خیر جزاء می نویسد باید دانست که چون تطابق^۱ نسفتین^۲ به یقین پیوست پس سبیل

محرکات حقائق آسان شد زیرا که هر چیزیکه در خود یابد پس آن چیز را بضرورت در انسان کبیر اثبات نمایند مثلاً هر کس بوجودان می داند که در من چیز نیست که قاهر و غالب بر جسم من است و آن روح است پس در انسان کبیر نیز روحی است که قاهر و غالب بر ویست و آن تجلی اعظم است و الله الهادی

بدانکه برای اول الاوایل لفظی موضوع نبود زیرا که برای وضع تصور موضوع لفظ درکار است و بدیهی است که اذهان واضعین لغات هرگز این معنی را گنجایش نداشت پس هرچه برای دلالت برین معنی ذکر می کنند بطریق اصطلاح است و چون در قرآن عظیم واقع است الا انکه بکل شی محیط پس هر یک لفظی اعم و اشمل که بمعنی محیط مناسب داشت بطور خود مصطلح ساخت و اوصاف آدست که تعبیر بوجود و عشق کمتر نیست از تعبیر بواجب و موجود زیرا که این هر دو لفظ نیز در کتاب و سنت نیست و ظاهر سبب اختیار کردن حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه و تابعان ایشان آن باشد که چون لفظ وجود در مفهوم کون و حصول مستعمل بود منشاء انتزاع این مفهوم در کشف و شهود ایشان اول الاوایل آمد پس بسبب این مبدائیت و منشائیت آن را هم بوجود تعبیر کردند

اما لفظ الله پس وی در لغت عربی علم است برای فاطر السموات و الارض قال تعالی افی الله شک فاطر السموات و الارض و آن تجلی اعظم است (و رفاق و بسط وجود منبسط اول الاوایل را و اوصاف اول الاوایل بهرتبیه الوهیه و بهرتبیه محبودیت بالحق باین تجلی اعظم است) آیا نمی بینی که علماء تفسیر می کنند که الله علم است مرادات مستجمع جمیع صفات کمال را و فی الهدایه من اسماء الاجناس یقع علی کل محبود بحق او باطل ثم غلب علی المحبود بالحق و اما الله بمحذف^۴ الهمزة فمختص بالمحبود بالحق لم یطلق علی غیره انتهى

(۱) این عبارت در 'ح' و ف واقع است در دیگر نسخه نیست

(۲) ف وسط (۳) ف منبسط مر اول الاوایل را (۴) ف محذوف

و فی مقدمه نقد النصوص و تسبیح الله هو باعتبار تعیین فی شادی الحاکم فیه علی شیوہ القابلۃ منہ احکامه و اثاره انتہی و ایضا اگر مسمی الله موجود جزئی حقیقی نباشد کلمه طیبه کلمه توحید نماند بیان ملازمه آنکه هرکه تکلم بکلمه طیبه کند حکم باسلام وی کرده می شود قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله الحدیث زیرا که تکلم باین کلمه نص است باقرار وی بتوحید الله سبحانه پس بالضرورت باید که مسمی الله جزئی حقیقی خارجی باشد تا انحصار اتصاف بهرتبه الوهیت و محبودیت بالحق در وی شود پس اگر بالفرض مسمی الله جزئی نباشد پس جواز افرادشتی مرآن حقیقه مطلقه را ممکن باشد که آن افراد متصف بالوهیت باشند و حاجت افتد باقامت برهان دیگر بر توحید پس بمجرد تکلم بکلمه طیبه کسی مسلمان نشود و حال آنکه بضرورت معلوم است که آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم بمجرد تکلم حکم باسلام میکردند و حاجت باقامت برهان دیگر نبود پس ثابت شد که الله علم است در تحت عرب برای موجود جزئی و آن تجلی اعظم است و ایضا مناط دعوت انبیا علیهم السلام بسوی توحید عبارت و حصر آن همین تجلی اعظم است اعنی ذات بحت متصف بهرتبه الوهیه و لهذا بعضی این مرتبه را منتهی العابدین نام گذاشته اند زیرا که بعثت انبیا علیهم السلام سری عام و خاص می شود و عوام نهی شناسند مگر موجود جزئی را اما ذات بحت و وجود صرف که صوفیه و حکما بآن پی برده اند پس آن را نمی توانند فہمید پس چگونه مکلف می شوند و لا یکلف الله نفسا الا وسعها بلایه حصول تصور آن مرعوم را متصور نمی شود و بالضرورت محبود باید که متصور باشد تا عابد در عبادات استحضار وی تواند کرد قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم الاحسان ان تعبد الله کانک تراہ اما تصور مسمی الله که ذات متصف بهرتبه الوهیت است

هر چند من حیث الکنه محال اما بوجه پس ممکن بلکه واقع است بدین وجه که فاطر السموات والارض است و خالق و رازق ما است و دیگر اسما که در کتاب و سنت مذکور است و باید دانست که هرگاه بعض صوفیه تصریح کرده باشند که ذات بحت از نسبت جهیم اسما صفات متعالیهست که استعاره فی عبارت‌ها پس لازم است بر ایشان نیز که گویند که مناط دعوت انبیاء مسی‌الله همین تجلی اعظم است که موجود جزئی متصف بالوہیت و سایر اسما است

سوال قال الله تعالی هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شی علیهم پس غیر مسی‌الله اول الاوائل نباشد

جواب اول الاوائل و مسی‌الله واحد است و چه قدر اشعار لطیف است باین معنی در آیات قرانیہ الله لاله الا هو که بکرات در قرآن آمده غرض آنست که لفظ الله علم است برای اول الاوائل بحیثیت اتصاف و تجلی وی بهرتبہ الوہیت بمنزلہ آذکہ گویند ضاحک و قایم محمول بر همان انسان^۱ بحت است بحیثیت بودن وی جزئی حقیقی باید دانست که این مسئلہ دقیق ترین مطالب الهیہ است بلکه اصل الاصول و جہ توفیق درمیان علوم شریعت و حقیقت است پس احق و الیق است بانکہ طالب صادق برای فهم آن صرف وقت نهاید و اکثار ذکر وی کند پس فی الجملہ در چند فروع اطناب ضروری است و الله المستعان

فروع اول پوشیده نهادن که صوفیہ مرتبہ الوہیت را در صدد بیان مراتب برین طریق ذکر کرده اند و میکنند که حضرت اول الاوائل ذات بحت و وجود صرف است و ازین حیثیت برتر است از آذکہ هیچ تحینی و تقیدی از وجوب و امکان و وحدت و کثرت پیرامن سرادقات عزت و جلال وی تواند گشت اماوی را مراتب تنزلات است که بآن و بحسب آن متعین و

متقید می شود اول مراتب تنزلات وی علما تعیین وی است بشان
 کلی جامع در جمیع شیون الهیة و کونیة را بآن طریقه که خود
 را باین شان کلی جامع بداند و صورت علمیة ذات متلبس باین
 شان کلی مراد را حاضر شود بروجه کلی جملی و ایس را تعیین
 اول و وحدت گویند و بعد ازین تنزل و دست علما بتفصیل
 ایس شان کلی و ایس را تعیین ثانی و واحدیت گویند بالطریقه
 که خود را بهمة شیون الهیة و کونیة که دران شان کلی
 اندراج داشتند بتفصیل بدانند پس باید دانست که شیون مفصله
 در واحدیت یا ازان قبیل است که اتصاف ذات بآن در خارج
 مفضی بتعدد وجودی نمی شود و یا ازان قبیل است که اتصاف
 ذات بآنها مفضی بتعدد وجودی میشود پس اول کمالات وجودیة
 فعلیة است و ثانی کمالات امکانیة انفعالیة و مراد بتعدد وجودی
 آنست که حقیقت مطلقه حضرت ذات بدت در اتصاف بهر واحد
 ازان شیون بمنزله هریت عللده و وجود خاص باشد که آن
 هویات مبدء ترتب احکام و آثار مختلفه شوند مثل شیونی
 که مظاهر آنها سهاوات و کواکب و عناصر و موالیید است و
 مراد بعدم تعدد وجودی آنست که ذات بدت بسبب اتصاف
 بآن شیون هویتة واحده باشد مثل شیون که مدلول اسماء الله
 الحسنی است پس هرگاه همه شیون فعلیة وجودیة در تعیین
 جامع بروجه اجمال باشد خواه آن شیون مشروطه بتحقق
 بعض حقائق کونیة باشد مثل خالقیت و رازقیت و خواه
 نباشد مثل حیات و علم پس تعیین جامع مرتبه الوهیت و
 ربوبیت است و اگر این شیون فعلیة وجودیة را بر وجه
 تفصیل اعتبار کنیم پس اگر اعتبار ظهور احکام و آثار است
 پس اسما و صفات و الوهیت و ربوبیت است و اگر اعتبار عدم
 ظهور آثار است پس حقایق الوهیت و ربوبیت است و هم
 چنین هرگاه همه شیون انفعالیة امکانیة را مثل فصول و خواص

و تعینات شخصیه در تعین جامع بر وجه اجمال اعتبار کنیم پس
 پس حقیقت عالم است و اگر بر وجه تفصیل اعتبار کنیم پس
 اگر اعتبار ظهور آثار است پس موجودات ممکنه خارجیه است
 از عوالم ثلثه که روح و مثال و شهادت است و اگر اعتبار
 عدم ظهور آثار است پس اعیان ثابته و حقایق عالم است این
 است بیان مرتبه الوهیت بطریق اجمال که در سوام السبیل و
 مصنفات مولوی جامی و دیگر مدققین است و هر چنان در فتوحات
 در مواضع متعدده الوهیت را مرتبه از مراتب ذات بحث فرموده
 اند و بعضی احکام و آثار به مرتبه الوهیت منوط ساخته که در
 مرتبه ذات بحث من حیث هی منتفی است ازان جمله است

قال فی الفتوحات^۱ فی اعتقاد اهل الاختصاص آیه مناسبه بین
 الحق الواجب الوجود بذاته و بین الممكن و ان كان واجبا به
 عند من يقول بذاک لاقتضاء الذات او لاقتضاء العلم

ثم قال فلا یصح ان یجتمع الحق و الخلق فی وجه ابداء من
 حیث الذات لکن من حیث ان هذه الذات منجذبه بالالوهیه
 فهذا حکم آخر تستقل^۲ الحقول بادرکة و کل ما یستقل العقل بادرکة عندنا
 یمکن ان یتقدم العلم به علی شهوده و ذات الحق ثابتة
 عن هذا حکم فان شهودها یتقدم علی العلم بها بل تشهد ولا
 تعلم كما ان الالوهیه تعلم ولا تشهد الخ

و ازان جمله است قال فییه^۳ الالوهیه مرتبه للذات لا یتحققها
 الا الله فطلب مستحقها هو طلبها و المالدوه یطلبها وهی تطلبه و
 الذات غنیة عن کل شی الخ

و ازان جمله است قال فییه^۴ ایضا الدائرة مطلقه مرتبطة
 بالنقطة و النقطة مطلقه لیست مرتبطة بالدائرة نقطة الدائرة
 مرتبطة بالدائرة کذاک الذات مطلقه لیست مرتبطة بل الوهیه
 الذات مرتبطة بالمالدوه كنقطة الدائرة انتهی

(۱) فتوحات جزء اول صفحه ۴۱ (۲) ف یستقل (۳) فتوحات جزء اول

صفحه ۴۲ (۴) ایضا صفحه ۴۶

سوال هرگاه نسبت ذات بحدت بهر دو قسم از شیون برابر است پس در اتصاف بهر واحد ازان محتاج بهرجحی شود و احتیاج منافی آنست که ذات بحدت اول الاوایل باشد

جواب مراد از تساوی نسبت جمیع شیون آنست که در لحاظ عقلی هیچ شادی از شیون در صواب ذات بحدت داخل نیست و بهیچ شادی از شیون در مرتبه خود مقید نه اما بحسب متن واقع پس این همه شیون مقتضیات ذاتیه ذات بحدت است بآن طریقه که بلا واسطه مقتضی شان کلی است که تعیین اول است و بشرط و بشرط این کلی مقتضی شان دیگر است و بر شرط این هر دو شان مقتضی شیون دیگر و هرگاه شیون مفصله را اقتضا کرد پس اول مقتضی شیونی است که مناسب مرتبه وجوب و تقدس است و بر شرط این ها مقتضی شیون دیگر است که مظاهر آنها موجودات امکانیه است چنانچه شمس اولاً مقتضی ضوء اول است و بر شرط این ضوء اول ثانیاً اقتضای ضوء ثانی میکند

فرع دوم باید دانست که هرگاه ذات بحدت متعالی باشد از جمیع متقابلات من حیث المرتبة کها بین فی حدث الالهیه آنها لیست فی حد ذاتها مقتضیه بشی من الهمتقابلات بهمعنه آنها لیست عین هذا ولا عین ذلک فی اللحاظ العقلی لا بهمعنه آنها لیست منفکة عنهم معا فانها یستحیل خلوها عن التفیضین فی متن الوراق کذا حقی الشیخ ابراهیم الکردی فی جلاء الفهوم

پس ذات بحدت بمنزله حقیقه مطاقه باشد که بسبب اتصاف ببعض شیون هویت خاصه شود و بر نسبت اتصاف ببعض شیون^۱ دیگر هویت خاصه دیگر شود پس چنانچه مصداق مراتب و حقائق ممکنه در خارج هویات خاصه موجودات است که مبدء ترتب احکام و آثار است از سهوات و کواکب و عناصر و موالید پس همچنین بالضرورت باید که مصداق مرتبه الوهیت نیز در خارج هویت خاصه باشد که قاهر و غالب بر جمیع هویات ممکنه باشد

و آن تجلی اعظم است قال الله تعالى وهو القاهر فوق عباده در اینجا ذکر چند نصوص صوفیه بر آنکه ذات بحت متعالیست از متقابلات ضرور است

قال المحقق الجامی فی مقدمة نقد النصوص غیب هویت حق سبحانه اشارت است باطلاق او سبحانه باعتبار لا تعیینش یغنی حضرت ذات به تقید باعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا و این حضرت را غیب الغیب ابطن کل باطن و هویت مطلقه نیز گویند و حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لایصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدائیة او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تحلق علم منه بنفسه او بغیره زیرا که این همه مقتضی تعیین و تقید است و شک نیست در آنکه تعقل هر تعیینی مسبوق است به لا تعیین انتهى

قال الشيخ المجدد احمد السرهندی رضی الله عنه فی مکتوبه^۲ فی بیان تحریر مذهب الشيخ الاکبر و مذهب قدسنا الله بسرهما الحمد لله الذي جعل الامکان مراة^۴ للوجوب و صیرالعدم مظهرا للوجود و الوجوب و الوجود و ان کانتا صفتی کمال له سبحانه فهو تعالى ورائهما بل وراة جمیع الاسماء و الصفات و وراة جمیع الشیون و الاعتبارات او وراة الظهور و البطون و وراة البروز و الکمون و وراة التجلیات و الظهورات او وراة المشاهدات و المکاشفات و وراة کل محسوس و محقول و وراة کل موهوم و متخیل فهو سبحانه وراة الوراة ثم وراة الوراة ثم وراة الوراة

چه گویم باقر از مرغی نشانه
که باعنا بود هم آشیانه

ز عنقا هست نامی پیش مردم

ز مرغ من بود آن نام هم گم " (انتهی کلامه)

(۱) فصل ۴ صفحه ۶ (۲) مکتوب اول در جلد ثانی که به شیخ عبدالعزیز جونپوری نوشته (۳) در ف " تحریر " نیست (۴) ف کانا (۵) ف مرغی

محقق نهادند که قول شیخ مجدد بنظر قبول طبایع عوام
 است که خصوص در حقائق ذمی کنند و بظاهر تنزیه می
 آویزند زیرا که ذات را که وجود محض است وجوب و وجود لازم
 است که بهیچ مرتبه از وی منفک نیست چنانکه در سوالب اربع
 بیان آن گذشته پس آن وجوب وجود را در رنگ صفات متقابل
 دیگر از مرتبه ذات بدت اسقاط نمی توان نمود مگر باین
 توجه که وجوب و وجود در موطن ذات بدت ملحوظ نیستند
 و اثبات این هر دو صفت دران موطن بلحاظ وصفیت ذمی
 تواند کرد زیرا که چون حقائق وجودات مقیده را بسبب
 انضمام قیود و ادخال اضافات احتیاج بوجود مطلق باطلاق
 حقیقی ملحوظ گشت صفت وجوب وجود بوجود مطلق نیز
 بلحاظ آمد که او واجب است و این ممکن و او قدیم است و
 این حادث و او غیر محتاج است این مفتقر الخرض بر جمیع
 قوم لازم است که قایل بتجلی اعظم باشند یعنی ذات متصف
 بالوہیت و همه ها متفق اند برین مرتبه علیا که اصل اصول
 است بلکه متکلم و حکیم نیز موافق اند درین مسئله اگر
 کلام هر یکی را نازل بهمرتبه او دارند زیرا که متکلم بحث ذمی
 کند مگر ازین تجلی اعظم و لهذا قائل است بزیادت وجود در
 واجب هم و حکیم موافق صوفی است پس اختلاف تعبیرات را
 مدش نباید نمود اگر گویند کل ظہورات و تعینات و تقییدات
 اند مراول را تعالی شانه و تنزلات و مظاهر اند یا عکوس و ظلال
 اند در مرایای اعدام یا محمولات یا حیثیات اویند یا منتزعات از
 اول اند یا مخلوقات و مصنوعات هرچه خواهی بگو که آنهم
 تعبیرات متفاوت در نظر محقق صدیح اند من وجه

فرع سیوم باید دانست که حضرت الوجود الحق که
 ذات بدت است مر ویرا دو کمال است ذاتی و اسمائی کمال ذاتی
 عبارتست از کمال که ذات را بذات حاصل است به اعتبار امری

زاید و آن ظهور ذات است مردفس خود را در نفس خود از برای
 دفس خود و کمال اسمائی عبارتست از کمال که آن حضرت را فطر
 باسما و صفات حاصل می شود و حکما نیز بهر دو کمال اشارت کرده
 اند حیث قالوا الواجب تعالی تام و فرقی التمام و این کمال اسمائی
 مستوعب است که مرجمیم شیون کمالات را خواهد حسن آن
 شیون عقلا و عرفا و شرعا معلوم شود خواهد نشود و این استیعاب
 نزد صوفیه بکشف و وجدان ثابت است و بر قواعد حکیم
 نیز مبرهن است حیث قالوا واجب الوجود لذاته واجب من
 جمیع جهات زیرا که بالضرورت معلوم است که شی یا متقرر
 بخود است یا متقرر بغير و اول واجب است و ثانی ممکن
 پس باز هر ممکن اقتضائی و کمالی واجب را ثابت باشد که بآن
 اقتضای آن ممکن تقرر و تحقق یافته است چون واجب را
 جمیع جهات وی واجب بالفعل باید پس مستوجب جمیع اقتضات
 و کمالات باشد پس این کمال اسمائی که مستوعب جمیع
 شیون است مقتضایش آنست که ذات بهر شان متلبس شده
 ظاهر شود تا کمال جلا و استجلا حاصل آید

قال المحقق الجامی

آمدن در صور کمال جلا است

دیدن آن کمال استجلا است

پس هرگاه ذات بحت تجلی کرد و ظهور نمود بمقتضیات
 شیون ذاتیه خود پس بر طبق حقایق درین وجود منبسط هریات
 خاصه که مبداء ترتب احکام و آثار مختصه خودها باشد ظاهر
 شد.

پس واجب آید که بر طبق مرتبه الوهیت هویتی خاصه
 ظاهر شود بسبب تجلی ذات بحت در حاق وسط این وجود
 منبسط و آن تجلی اعظم است که حکایت کند وجوب و قدم
 و غنا ذاتی را زیرا که اینها هم شیونی است از شیونات

ذاتیه پس واجب است بمقتضای کمال اسمائی که این شیون هم^۱
در هویت خاصه از جمله هوئیاتی که در وجود منبسط باشد
ظاهر شود

حضرت شیخ اکبر در باب سادس^۲ مذکور تجلی اعظم را باندی
مسامحه بدقیقه محمدی تعبیر فرموده اند^۳ قال فیة الحقیقة
المحمدیة الرحمانیة الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحمانی وهی
العرش الالهی لا ین یحصرها لعدم التحدید انتهى

و وجه تعبیر بدقیقه محمدی ظاهر آن باشد که محمد
صلی الله علیه وآله وسلم را باین تجلی اعظم نسبتی است
خاص که توان گفت که آن حضرت صلی الله علیه وآله وسلم
تمثال تجلی اعظم است در نوع انسانی شاعر در نعت خودش
گفته

تقدیر بیک ناقه نشادید دو محل

سلمای حدود تو و لیلای قدم را

و قرینه بر آنکه شیخ اکبر بدقیقت محمدی تجلی اعظم
را اراده کرده آنست که ویرا موصوف بالاستواء علی العرش
فرموده اما آنکه ویرا عرش الهی فرمود پس بخاطر آنست که
وی منصب ظهور مرتبه الوهیت است و الله اعلم

سوال وجوب ذاتی وغنا و قدم صفات اول الاوایل است
که ذات بحت است پس تجلی اعظم چگونه متصف بانها باشد
و حکایت آنها کند

جواب تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتی است خاصه که
تعبیر ازان دشوار است و آن نسبت حکایت آنها میکند و
برای تفهیم و تقریب ذهن گاهی گویند که این تجلی نهونه
ذات بحت است در حاق وسط وجود منبسط و گاهی گویند در
انسان چیزی است که مشارالیه لفظ انا است (همچنین در انسان

(۱) ف آن (۲) فتوحات جزء اول صفحه ۱۱۸ (۳) ف قال

نجمه فیه (۴) این عبارت در نسخه 'ح' نیست

گنجیر این تجلی مشارالیه اذا است) و بتوسط این تجلی اذا بذات بحت راجع میشود و گاهی گویند که نسبت این تجلی بذات بحت مثل نسبت هویت است باحقیقه خودش و این ابلغ تعبیرات است

سوال این تعبیر بر قواعد صوفیه راست است زیرا که ایشان بتجلی و تنزل قایل اند پس هیچ شک نیست که همان ذات بحت که رفیع الدرجات است در یک مرتبه متعالی باشد از جمیع متقابلات و در یکمرتبه تنزل کند بانسباط و وجود منبسط شود و در یک مرتبه تجلی کند بصفات فعاله و هویت و جوبیه شود و در یکمرتبه تنزل کند بصفات منفعله و هیات متعدده ممکنه شود

قال المحقق الجامی فی شرح رباعیات حقیقت وجود و قتیقه ملاحظه کرده شود باعتبار اطلاق و فعل و تاثیر و وحدت و علو مرتبه الوهیت است و هی حقیقه الحق سبحانه و تعالی و مر اورا است وجوب ذاتی و قدم و امثال آن از صفات کمال و قتیقه ملاحظه کرده شود باعتبار تقید و انفعال و تاثیر و انفعال و قابلیت وجود از حقیقت واجب بالفیض و التجلی حقیقت عالم است و مر اورا است امکان ذاتی و حدوث و غیرها من الصفات و این باعتبار تنزل است بعالم معانی و تجلی او بصور علمیه که محیر میشود باعیان ثابتیه الی آخره اما بر قواعد حکما راست نهی آید زیرا که ایشان قایل بتجلی و تنزل نیستند و مبرهن ذکر کرده اند که هرگاه هویت زاید بر حقیقت باشد آن حقیقت محتاج باشد در وجود خود بسوی غیر پس آن حقیقت و هویت هر دو واجب نباشد

قال الفارابی فی المنصوص فکل ما هویتیه غیر ماهیتیه ذهویتیه من غیره و ینتهی الی مبدء الماهیه له مبادئ للهویتیته انتهی

جواب تشبیه در جهت اتحداد حقیقت است با هویت نه در دیگر وجوه مراد آن نیست که ذات بحت ماهیت کلیه مبدء است که متصل می شود بتجلی اعظم تا درین تحصیل احتیاج

بغیر لازم آید و اعتراض حکیم متوجه شود بلکه مراد آنست که ذات بحث کهال ذاتی دارد و تهاام است پس بهمنزله حقیقت است اما از جهت فرط فعلیت و کهال تحصیل مرتبه دیگر ویرا ملحوظ میشود که فوق التهاام است و آن کهال اسمائی است پس بهمنزله هویت باشد

قال الفارابی فی النصوص ثم وجوده فوق التهاام فتفصل
لیسیح علی الاتهاام انتهى

و قال صدرالدين الشيرازی فی شراهد الربوبية ذاتک من
تهاام الفعلية يجب ان يكون مستند جميع الکالات و منبع کل
الخيرات فيكون بهذا المعنى تاما و فوق التهاام

و فقیر برای این نسبت دقیق مثالی محسوس ذکر میکند
امید آنست که الله سبحانه طالب لبیب را هدایت کند ذات
بحث را بهمنزله نور بحث غیر متناهی باید داشت و مرتبه
اعیان ثابته یعنی مرتبه علم تفصیلی باوجود منبسط را بهمنزله
پرده پیش آن نور بحث فرو هشته و جمیع حقایق امکانیه
بهمنزله صور منقشه بران پرده و تجلی اعظم بهمنزله نقطه منفلقه
دران پرده که این نقطه فواره صفت جوش میزند و بر تهاام
آن صور فیضان نور می دهاید و قاهر بران صور باشد و آن
صور بفیضان این نقطه متنور شوند و هویات امکانیه باشند
پس درین صورت هرگاه بسوئی این نقطه منفلقه التفات کنیم
مثل دیگر موجودات جزئییه ویرا نیز جزئی حقیقی یابیم و
چون حضور آن صور منقشه را نزدی لحاظ کنیم صفت علم
اثبات نهائیم و چون قهر و غلبه وی بران صور لحاظ کنیم
صفت قدرت اثبات کنیم و علی هذا القیاس دیگر صفات باز
چون در دیگر صور التفات کنیم می یابیم که نور مفاض
زاید بر صورت وی است و مخلوط است بصورت که منقش
است بران پرده و چون باین نقطه نظر کنیم می یابیم که

این جا انفلاق پورده است پس این نقطه نور مجرد است غیر مخلوط بصورت بلکه از تلبیس به پورده هم منزله است نهایتش ظهوری باضافت آن صور منقشه از حلق وسط این پورده شده

پس صوفی این نقطه را نظر بذات بدت و تجلیات وی تجلی اعظم میگوید و متکلم نظر با فاضله وی نور را بران صور موجد و خالق مثلا میگوید و حکیم نظر به بساطت این نقطه و عدم تلبیس وی به پورده و صور آن میگوید که واجب وجود مجرد است و لکل وجهه هو مولیها - فافهم

فرع چهارم قال الشيخ ولي الله في اللوحات تدقق عندنا بالكشف الصحيح ان في الوجود موطنا روحانيا هو مبداء كثير من الاحداث كبحوث الرسل و اقامة الهالك و قد سماه السلف بحظيرة القدس ولما فيه من اسوة حسنة فان شئت² ان نكنه حقيقته فاعلم انه كما ان في كل نفس جزئية نقاطا كثيرا كل نقطة بازاءها احكام و آثار تخصها ولها مبداء يوجبها فالنقاط وان شئت³ امرها يادی الراي لكن النظر المحقق الذي يوردي حق كل ذي حق لا يخلط شيئا بشي فهدا الفرد الانساني مثلا ناطق ماشي ضاحك كاتب ابيض سمين الى غير ذلك فالنقطة التي هوها ابيض ليست بالتی هوها ناطق فاذك ترى كل انسان ناطقا فتهتدي ان النقطة الواجبة لله نطق مشتركة في قاطبة افراد الانسان و اما النقطة التي بها كان ابيض فاذها ليس بواجب ان تلازم الانسان فكم من حجر و ثمر ابيض و كم من انسان اسود فتهلك غير نقطة النطق و ان تواردنا محلا واحدا في ذلك النفس الكلية لها نقاط كثيرة جدا بازاء كل حالة تطرأ⁴ عليها يوما من الدهر و ان من نقاطها ما يقم بازاء التدقيق والذخيرة وهذه النقطة فيها تمثال من الواجب لذاته و تجلی له و حکایة منه و تلك اصل حظيرة القدس ولها وجدت الافلاك بعلموها وقواها كان اول ما تصورت الواجب لذاته فكانت صورة الواجب لذاته امرا اتفق عليها جميع علموها و اذ ليس هناك جهل و تلبیس و جب ان تصدق

تلك الصورة الواجبة على تلك النقطة صدقا ما وهذا اول ظهور
لحظيرة القدس ثم اقتضت الاسباب ان يوجد الهلاك في العلوية
والنفوس المفارقة اللاحقة بها اضطرت ان تهمل باصل جبلتها الى
هذه الحظيرة ميل كل ذي طبيعة الى آخره ولها لحقت تلك النقطة
واحاطت بها وخضعت لديرها واختبت اليها كان لها بحسب كل
استعداد من استعداداتهم احكام فعند ذلك اتسعت دائرة حظيرة
القدس وهذه الحظيرة ان لم يكن لها اختصاص بهكان من الامكنة
من جهة التخيير لكن اقرب ما يعبر من حالة اذن استوى على العرش
وان الهلام الاعلى حلة العرش وان القضاء انما ينزل من هناك
انتهى كلامه

فرع پنجم اتفاق اهل كشف است که عالم صغیر و انسان
کبیر مطابق یکدیگر است پس هیچ چیز در انسان نیست که
بآزاد آن چیزی در عالم نباشد و بالعکس پس چنانچه در انسان
روحی است که مدبر بدن است و قاهر برو و همچنین در عالم
تجلی است اعظم که مدبر سموات و ارض و ما بینها است و قاهر
برو است چنانچه در انسان روح را نسبت است خاص بقلب
که آن نسبت با سایر اعضا نیست هر چند نسبت عامه با سایر اعضا
دارد و همچنین تجلی اعظم را که روح انسان کبیر است نسبت
است خاص با حظيرة القدس که قلب عالم است که آن نسبت بمائر
موجودات نیست هر چند نسبت عامه بهمهم موجودات دارد و ملائکه
و ارواح که دران حظيرة القدس بان تجلی مشببت اند ملام اعلى اند
و الله در القائل

حق جان جهان است و جهان جمله بدن
ارواح و ملائک چو حواس این تن

افلاک و عناصر و موالید اعضا
توحید همین است دگرها همه فن

مغنی دهاند که ضمیر در قول الله تعالی و هو القاهر فوق عباده
بسوی همین تجلی راجع است و سورة اخلاص در وصف همین تجلی

وارد است اما بدینکه کل شی فییه کل شی این تجلی همه جا محیط
است پس و هم بعد مکانی در خاطر قاصر فهمی خطور نکند از
اینجا است قوله تعالی و اذا سالک عبادى عنى فانى قریب الیه
وقوله تعالی نحن اقرب الیه منکم الیه

قال الامام حجة الاسلام فى معارج القدس فى معرفة النفس
اعلم ان مبدءا فعل الادمی ارادة يظهر اثرها اولاً فى القلب فیسرى
منه اثر بواسطة الروح الحيوانی الذى هو بخار لطیف فى تجويف
القلب الى الدماغ ثم یسرى منه اثر الى الاعصاب الخارجة من الدماغ
وهذه الى الاوتار والرجاطات المتعلقة بالعضل فینجذب به الاوتار
فیتحرك بالاصابع القلم و بالقلم الممداد مثلاً و یدحدث منه صورة ما یرید
کتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخفیل فانه
هالم یتصور فى خیاله صورة المكتوب اولاً لا یمکن احداثه على البیاض
ثانیا ومن استقراة افعال الله و کيفية احداثه للنبات والحيوان
على الارض بواسطة تدريك السموات و الكواكب بطاعة الهلاکة له اعلم
ان تصرف الادمی فى عالمه اعنى بدنه یشبه تصرف الخالق فى
العالم الاکبر و هو مثله و انکشف له ان نسبة شکل القلب الى
تصرفه یشبه نسبة القلب الى الدماغ و یشبه نسبة العرش الى الكرسي
و ان الدوالس له کالهلاکة الذین یطیعون طبعاً ولا یستطیعون لامره
خلافاً و الاعصاب و الاعضاء کالسموات و القدرة فى الاصبع کالطبیعة
المسفرة المركوزة فى الاجسام و العناصر التى هی امهات المركبات فى
قبول الجهم و التركيب و التفريق و خزانة التخفیل کالم لوح المحفوظ انتهى
و در جای دیگر از مصنفات خود فرموده بداندکه روح انسانى
چون جوهر بسیط نورانى است پس مرکب نیست پس صفات
وى مفصوص ببعض وى نباشد پس همه حیات باشد و همه وى علم
باشد و همه وى قدرت باشد و قس هكذا سائر الصفات این است
معنى ان الله خلق آدم على صورته و من عرف نفسه فقد عرف
ربه یکی از محققان اهل شریعت گفته است قالب آدمی عالم

اوست و روح آدمی خداوند این عالم است و درین عالم هیچ
عضوی از روح خالی نیست و روح در هیچ عضوی از اعضا نیست
چنانکه در توحید گفته اند

نه تو در هیچ مکانی نه مکانی از تو خالی

و از بعضی نزدیک و از بعضی دور نیست و فرق سر عرش
است و کف پا تخت الثری و هر دو او را یکسان است و تدبیر هر
دو به تفاوت در یک زمان می کنند لایشغله شان عن شان و ملائکه
قوای طبیعی چون جاذبه و ماضیه و ماسکه و دافعه و قوای ادراکیه
مثل باصره و سامعه و حافظه و واهیه بفرمان او ایستاده اند و هر
ملکی را کار محین و مقامی مقرر و ما من الا له مقام معلوم انتهى
قال الشيخ الاکبر فی الفص النوحی^۲ فان للحق فی کل خلق
ظهوراً خاصاً فهو الظاهر فی کل مفهوم وهو الباطن عن کل فهم الا
عن فهم من قال ان العالم صورته وهویته وهو الاسم الظاهر كما
ان سجدانه بالحق^۳ روح ما يظهر فهو الباطن فمنسبته لها ظهر من
صور العالم نسبه الروح^۴ المبدی للمصورة
وقال فی الفص الهودی^۵ فالعالم صورته وهو روح العالم المبدی له
فهو الانسان الکبیر

وقال فی الفص الایوبی^۶ فاعلمنا ان الصبر انما هو حبس النفس
عن الشکوی لتغیر الله واعنی بالغیر وجهاً خاصاً من وجوه الله وقد
عین الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله تعالی وهو الهی وجه الهویة
فیبدعوه من ذلک الوجه فی رفع النظر لا من الوجوه الآخر الهیة
اسباباً ولیست الا هو من حیث تفصیل الامر فی نفسه فالعارف
لا یجب سؤل هویة الحق فی رفع النظر عنه ان یکون جمیع
الاسباب عینه من حیثیه خاصه وهذا لا یلزم طریقه الادب
من عباد الله والامناء علی اسرار الله فان الله امناء لا یعرفهم
الا الله و یعرف بعضهم بعضاً وقد صدق فاعمل به وایاه سجدانه
فاسال انتهى کلامه

(۱) ف کذبت (۲) شرح فصوص الحکم للجامی (صفحه ۹۲) (۳) ف
مظهر (۴) ف الهدیة (۵) ایضا صفحه ۲۲۴ (۶) ایضا صفحه ۲۶۳-۲۶۵

ولا يخفى على اللبيب أن الشيخ قد اراده بقوله وقد عين الحق وجهها خاصا وهو المسمى وجه الهوية هذا التجلى الاعظم وكذلك بقوله وهو روح العالم

فروع ششم قال الشيخ ولي الله في المكتوب المهدى اعلوها رحمكم الله ان اول ما يفهمه المسلم ويخلص اليه من نصوص الكتاب والسنة بل يخلص اليه كل صاحب ملة ان الحق عزوجل موجود جزئى مثل سائر الجزئيات الا انه قديم موثر في العالم خالق لهم رازق اياهم وهذا العلم هو الذى يجده فى صدره كل عاقل قبل ان يمارس رياضة ذسانية او يمحى فى المحقول وهو الذى كلف به الشرع الناس والشرع الالهى لم يكلف الناس الا بما اودعه الله عزوجل فى فطرتهم بحسب الصورة النوعية سواء كان ذلك الشئ المكلف به علما او عملا ولم يحتج الشرع عليهم الا بما يهدى اليه فطرتهم وهو متمكن فيهم قال الله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذه معرفة صحيحة واثارة صادقة مرجعها تجلى من تجليات الحق عزوجل قديم برزفى قلب النفس الرحمانى قبل ان يتحقق الزمان ويحى حديث المحدث و ذلك لان النفوس البشرية لها ادجذابا اليه مثل ادجذاب الحديد الى المغناطيس وميلا اليه مثل ميل النار الى جهة الفوق وميل الارض الى جهة التحت وما اصدق ما قال بعضهم

لقد صرت مغناطيسنا وقلوبنا

لجذبك اياها اليك تميل

فسمى الحق عزوجل الوصول الى هذا التجلى بعد الموت ببقاء الله وجعل كل ما يبعد عنه او يقلق قلبه عنده اثما والى هذا المعنى اشار النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال انكم سترون ربكم عزوجل كما ترون القمر ليلة البدر لا تضاؤون فى رويته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوات قبل طلوع الشمس وقبل غروبها

فأفعلوا وهذا التجلي هو ميزان الخير والشر كما أشرنا اليه وهذا
التجلي هو الذي ينطبق عليه الاسماء التسعة والتسعون وهو الذي أخبر
عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين سئل أين كان ربنا
قبل أن يخلق خلقه فقال كان في عاء ما فوقه هواء وما تحته
هواء وهو الذي أخبر عنه الصوفية بقولهم أن الوجود^١ ظهر في
مظهرين مظهر واجب له التأثير والقهر والفعل والتنزّه ومظهر
ممكن له التأثير والاظهار والانفعال واللوث

وقال الشيخ محي الدين بن علي الحارثي ذوق الانبياء والاولياء
يبدل على ان هناك ارادة متجددة انتهى

فمن اثبت هذا التجلي كما هو اصاب الفطرة التي فطر الله تعالى
الناس عليها ووافق الانبياء والاولياء في معرفتهم برربهم ومن
لم يشبته اخطاء الفطرة وباين الانبياء والاولياء في معرفتهم برربهم
وصار زنديقا دهريا وكذلك كل من انكر علما اودعه الحق في
جذر فطرة الانسان وادار عليه التكليف فهو الزنديق وكذلك
من العلوم الفطرية التي يكون منكرة زنديقا ان حقائق الاشياء
ثابتة وان الاشياء وجودات خاصة يدور عليها خواصها كالنار تحرق
والماء يطفى والزنجبيل حار والكافور بارد والصلوة خير والزنا شر
فمن لم يقل بذلك قامت عليه الحجج من ذنوبه على نفسه وكذبته
الحلايل من ذنوبه على نفسه ووقع في مهوات من تهافت الاقوال
والاراء وقد عرفنا من سنة الشارح عليه الصلوة والسلام انه يمنح
التعدي من طور الفطرة وينهي عن الخوض فيها سوى ذلك الا ان
الصوفية عرفوا ان النهي انما جرى على العقل وعلى الصورة الانسانية
فلو ان انسانا استعمل في ذلك عقله وخاض في ذلك بها هو انسان
كان منهاها عنه لكنهم يخوضون بطور وراء طور العقل وبها هم
موجودون لا بها هم من البشر انتهى كلامه

فرع هفتم چون مبرهن شد که تجلی اعظم هویت
وجودیه قاهره فعالة است از میان هو یاتی که در وجود منبسط متعین

شده اند و ازین هویة ارسال رسل و انزال کتب میشود و بسوی وی نفوس بشریة منجذب اند و سبب انجذاب آدمست که وی روح انسان کبیر است و روح انسانی نهفته وی در عالم صغیر پس مناسبت و ارتباط فطریست و لهذا اختصاص اضافت یافت قال الله تعالی و دفعت فیه من روحی و بهمین اختصاص قابل تکلیف و مجازات در دنیا و آخرت شده و مهمل گذاشته نشد قال الله تعالی افحسبتم انهم خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون ایحسب الانسان ان یتروک سدی الایة پس سعادت و کمال وی توجه بتجلی اعظم و اتصال باو و نیایش پیش او و متخلق شدن بصفات مناسبت باو و اثر قبول کردن از ملاء اعلی و زندگی شدن بزرنگ ایشان و تفاوت و نقصان وی در تضاد اینها است پس هرگاه بجناب الهی نسبتی^۱ و اخباتی در زندگی حاصل کند در حیات صفا و نورانیة یابد و بعد از موت^۲ انس و راحت و قرب بآنکه تعالی میسر شود و در قیامت این معنی منجر به بهشت شوند قال الله تعالی ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات و اخبتوا الی ربهم اولئک اصحاب الجنة هم فیها خالدون و اگر در زندگی مناسبتی و اخباتی حاصل نکرد حیات بددورت و ظلمت متصف باشد و بعد از موت بدوشت و اندوه و بعد و درمان گرفتار شود و در قیامت این معنی^۳ منجر بدوزخ شود پس باید دانست که هر که از مقلدین متصوفه اثبات هویة وجودیة در خارج ذمی کند بطوری که ممتاز باشد از هویات ممکنه بوجهی هر چند بوجهی دیگر عینیت هم هست زیرا که هر دو مظهر ذات جدیت اند که مراراً پس وی زندیق و دهری است زیرا که گم کرد قبله توجه خود در عبادت و گم کرد طریق تکمیل نفس را چه بنای تکمیل بر اخبات الی الله است فقد ركب متن عیاء و خبط عشواء و الحجب منه کل الحجب ادیه لا یتطیع ان ینکر الرویات المکنه المتکثرة فی الوجود الواحد الیهنسط کیف یتطیع ان یقول بان النار لیست بهرقرة و الشمس لیست بهشرقرة و هو یتطیع ان یقول لا هویة للمواجب سوی هذه الرویات

الهی که ما اعمی بصیرت اعاننا الله سبحانه من ذلک واین مرتبه
 مقدسه متعالیه متفق علیها است بین جمهور الانام من الخواص
 والحوار واحدی از صوفیه قدیم و حدیث بانکار این مرتبه متعالیه
 بایهام قایل نگشته نهی بینی که جام جهان نما کتابیست اخصر
 کتب صوفیه و متداول بین ایدی الناس در آنجا هم دایره الوهیت
 بدوقوس منقسم ساخته در یک قوس فوقانی اسماء وجودیه ثبت نهوده
 در اینجا میگویند که وحدت حقیقی است و کثرت نسبی و محنه
 این عبارت آنست که درین قوس یعنی در مرتبه اقصاف
 با اسماء وجودیه ذات واحد است که مرسوم است باین اسماء
 کامله فاعله و باین اقصاف تعدد وجودی عاید نگشته پس این
 ذات متصف همین تجلی اعظم است و حضرت شیخ اکبر گاهی این
 مرتبه را باسم اعظم و گاهی امام مقدم و جامع و امثال آن
 تعبیرات مختلفه فرموده و این تجلی موجود خارجی مستقل^۲
 بالوجودیه نیست زیرا که همان وجود بدت است بحیثیت
 جامعیت جمیع اسماء و صفات پس باین صورت اول مرتبه تجلی
 اعظم در حاق وسط وجود منبسط ظاهر و باهر گشته و به
 توقف بر وجود عالم بصفات کامله خود متصف گشته بوده
 متوجه ایجاد عالم گشته بتفصیل آنچه در مرتبه عالم اول متصل
 و متقرر شده ایجاد عالم نهوده هر چه باقیضای استعداد خود از
 این واهب خاص دالب نهوده بآن بخشیده و در وجود آورده
 پس این مرتبه مبداء موجودات و ظهورات است از این تحقیقات
 شبهات چند که از مخصلات^۳ شکو و آورده بر صوفیه صافیه اذ
 حاصل گشته چنانکه شبهه بحث انبیاء و ارسال رسل و تشریح
 شرایع و انزال صحف و ثواب و عذاب و حسن و قبح و تمیز
 عابد و محبوب و فایده طاعات و عبادات و تکلیف با حکام شرعیه
 و امثال آن همه بوجه احسن اندفاع یافتند که اصلا محل
 ریب و تردد نهانده چنانکه بر متامل تحقیقات سابقه مخفی

نیست و احتیاج بایراد آن شبهات و تسرید اجوبه آن نهاده
همین یک تامل صادق کافیهست مگر اینجا سخن بقی مانده
که این مرتبه مقدسه را بعد از آنکه در خارج باذفرا^۱ بطریق
کان الله ولم یکن معه شی ظهور فرمود و میداد احکام و آثار
الوهیت گشته سرایت در مراتب امکانیه دارد یا ندارد این
سخن تفصیلی می طلبد

سرایت وجود باید دانست که سرایت وجود منبسط بای
معنه کان متفق علیه کل است

اما سرایت وجود بحدت پس دیگران خود متفق اند
دران مگر شیخ ولی الله محدث اما چون وی نسبت ذات بحدت
باوجود منبسط چون نسبت نوع باذفرا^۱ میدارد پس سرایت
وجود منبسط که فرد وجود ذات بحدت است مستلزم است
سرایت نوع و مطلق را که وجود بحدت باشد غایت مافی الباب
بتوسط وجود منبسط خواهد بود و این توسط مضائقه ندارد

آخرش میهن لیلی را گذر بر چیز است

اذا الله و اذا الیه راجعون و اما تجلی اعظم پس آنچه از اقوال
شیخ ولی الله محدث معلوم و مفهوم میگردد آنست که سرایت
مخصوص بوجود منبسط است و تجلی اعظم متصف بسرایت
نیست اگرچه^۲ بوجه عینیت اشیا دارد و آن وجه همان جهت
جامعه وجود منبسط است اما نزد تحقیق بلیغ و تفتیش اتم
معلوم میگردد که سرایت فی الحقیقه مخصوص بتجلی اعظم
است زیرا که آیات و احادیث نبویه که علماء از قبیل متشابهات
میدانند همه بر لفظ الله واقع اند چنانکه الله معنا و الله
بکل شی محیط ید الله فوق ایدیه و ما رمیت ان رمیت و
لکن الله رمی فاینما تولوا فثم وجه الله و چون بتفصیل تمام
بیان نهاده شد که تاویل در متشابهات جایز نیست پس اینجا
چنانکه از تاویل ید و وجه و عین اعراض باید نمود همین

قسم از تاویل در لفظ الله که اسم تجلی اعظم و موضوع است
بازاء آن خاصه نیز کنار باید کشید و اسم الله را مجازا درین
متشابهات بر مرتبه وجود بحث اطلاق نباید نمود والا آن مثل
صادق است

روستائے ز دست یاران جست رفت و درپای ناودان بنشست

و حق صریح نیز همین است که وجود بحث را سرایت
در موجودات بواسطه این تجلی اعظم است اما نه باعتبار آنکه
تجلی جامع جمیع اسماء شده مرتبه مستقلة است بلکه باین اعتبار
که سایر اسماء موثره در عالم همه در مرتبه تجلی اعظم مندرج
اند پس آن تجلی اعظم بحسب آن اسماء مندرجه موثر است
در عالم بایجاد و تخریق و غیر آن و ایجاد و تخریق بحکم
حدوث شیء عن لاشیء محال به سرایت وجود میسر نیست
پس فی الحقیقت سرایت وجود بحث بواسطه تجلی اعظم است
و سرایت تجلی اعظم بواسطه اسماء مندرجه که موثرات اند
پس تجلی اعظم جزئی حقیقی است متصف به مرتبه الوهیت
و اسماء حسنی بروی منطبق چنانکه زید جزئی حقیقی متصف
بصفات خود از ضحک و کتابت و سمع و بصر و امثال آن و
وجودات خاصه در رنگ زید ضاحک و زید کاتب و زید عالم
الخ پس اینجا یعنی در تجلی اعظم دو مرتبه اند

مرتبه اول احدیت الهیه که متصف بجمیع اسماء الوهیت و
منعوت بهرجه قهر و غلبه و ربوبیت و مطلق بحث انبیاء
و ارسال رسل و تشریع شرایع و تکالیف شرعیه و انطباق سایر
اسماء حسنی است و در این مرتبه با عالم هیچ نسبتی ندارد

مرتبه دوم کثره مندرجه نسبتی^۱ که همان تجلی اعظم
متصف بیک صفت شده در موجودی دیگر سرایت فرماید و
اسماء دیگر مختلفی احکام باشد

شیخ اکبر در انشاء الدوایر می فرماید ذات الهیة منزیه است از ادکة اورا به عالم خلق و امر نسبتی یا تعلقی باشد پس امام مقدم جامع که اسم الله است موثر است در عالم باعتبار اسماء که مندرج است در تحت او و اسم الله نیز منزیه است چون تنزیه ذات یعنی از تعلق بکون و تاثیرات و مناسبات راجع است باسماء مندرجه در تحت او و لیکن بپایند دانست که تنزیه ذات باسقاط اضافات و اعتبار حقیقت بشرط لاشی محیه است و تنزیه اسم الله باعتبار جامعیت جمیع اسماء و صفات با احدیت عین جامعیه است

و هم اورضی الله عنه در فص اسماعیلی میفرماید اعلم ان مسمى الله احدی بالذات کل بالاسماء و کل موجود فخاله من الله الارب خاص يستحيل ان يكون له الكل شعر

فلکل شخص اسم هوربه

ذلک الشخص جسم وهو قلبه

و اما الاحدیة الالهیة فما لواحد فیها قدم لانه لا یتقال لواحد منها شی وللاخر منها شی لانها لا تقبل التبعیض فاحدیة مجعولة بالقدرة

سوال اینجا سوالی که وارد میشود همین است که لازم می آید که ممکن متصف بجمیع اسما باشد یا تجلی اعظم در حین سرایت وجود فی موجود خاص از اسماء خود منفک شود و در سرایت وجود بحدت ایس شبه لازم ذمی آید که آنجا اتصاف بصفات ملحوظ نیست بخلاف مراتب^۳ ایس تجلی که اینجا اتصاف بمرتبه الوهیت و اسماء و صفات ربوبیت ملحوظ است

جواب هر چند جواب ایس شبهه سطحیه از هر دو عبارت شیخ اکبر معلوم شده باشد مع هذا باز بتکرار بیان کرده میشود که قطع نظر از سرایت تجلی اعظم اینقدر خود مسلم که هرگاه مسمى الله را متصف بعلم می بینیم و نسبت بمعلومات کرده

ملاحظه میکنیم درین وقت قدرت و ارادت و سایر صفات مختفی و ظاهر همان صفت علم خواهد بود و چون نسبت به قدورات ملاحظه میکنیم صفت قدرت با ادکامها و آثارها ظاهر است و علم و حیوة و دیگر صفات کامن و متواری پس این کمون و خفا مقتضی اندکای صفات از تجلی اعظم در آن مرتبه نخواهند شد همین قسم بعد سرایت نیز بهر صفتی که سرایت کند حکم آن صفت ظاهر و ادکام صفات دیگر کامن خواهد ماند

سوال هر چند اتصاف ممکن بجمیع اوصاف این مرتبه برخاست
اما اتصاف ببعض صفات خود متحقق

گویییم اتفاق صوفیه است بلکه هر که بحقل سلیم خود رجوع کند و جانب تنزیهات مختصره از نظر انداخته ملاحظه نماید داند که سایر اسماء و صفات غیر از وجوب ذات و غناء مطابق و قدم و امثال آن همه در موجودات موجود اند حتی امهات صفات که سبحة یا قهانیة یا عشرة اند آیا نهی بینی که انسان مثلاً عالم است و قادر و مرید و وحی و سميع و بصیر و غیرها پس سرایت صفات دیگر در موجودات مهتمم و مستلزم قیادت نیست و طریقه جمع بین التشابهات مقتضی انکار آن نه

اما وجوب ذاتی و غناء مطابق پس سرایت آن اگر خواهد شد بسرائیت وجود بحدت خواهد شد نه سرایت تجلی اعظم که این هر دو صفت بالاصالت از خواص مرتبه بحدت اند و جواب آن در مسلک متعارف بتفصیل مذکور است و فی الحقیقت آنست که شبهات تشریح و تکلیف و امثال آنرا مسلک این تجلی اعظم کافی است بلکه پس این مسلک جواب این شبهات نا تمام زیرا که در شرایع و تکلیف اتصاف ذات بحدت بهرتبه الوهیت واجب و متمم و اما شبهات سرائیت چنانچه لزوم محلیت کثرت و محلیت حوادث و اتصاف بامکان و حدوث و افتقار و احتیاج و امثال آن به مداخلات

مسلك متعارف به جواب است و بنا براین تكلف كند كه احكام مطلق بمطلق مخصوص اند و احكام مقید بمقید مختص و یکی بدیگری من حیث تلك المرقبة مثبت نتواند شد

جواب سرایت تمام نیست خواه ساری وجود بدت را دارد خواه وجود منبسط را خواه تجلی اعظم را زیراكه این مراتب ثلثه باهم متحد اند و تفاوتی غیر از انصاف و عدم اتصاف ندارند بلکه فی الحقیقت سرایت مخصوص بتجلی اعظم است و ذات بدت را بواسطه این تجلی اعظم بدستور وجود منبسط را به تحقیق نظر بواسطه تجلی اعظم است و بالعکس زیراكه این هر سه سرایت متلازم اند فتأمل فییه حق التامل

و هر چند شبهه تکلیف را جواب باین مسلك شافی و وافی حاصل گشته مع هذا برای ذرایه دیگر شبهه تکلیف را مع جواب آن بالاستقلال ذکر کرده میشود در ضمن آن تشریح شرایع و ارسال و سل نیز با حسن وجوه ایضاح خواهد یافت

اعد ذکر نعمان لما ان ذکره

هو المسک ما کررتہ یتضوع

قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم اذكروا حتی یقولوا مجنون سخن باز بر سر ذکر تجلی اعظم میرسد كه شیخ فخرالدین عراقی^۲ افاض الله علینا من فیوضه در کتاب لمحات همین تجلی اعظم را بمعشوق تعبیر می فرماید و ممکن را بعاشق و مرتبه ذات بدت را كه مرتبه جمع است عشق نام می دهد و هما ناكه تعبیر بمعشوق بسبب آن باشد كه نفوس بشریه را بالفاهیه انجذابی است فطری باین تجلی زیراكه این تجلی صورت نوعیه انسانیه است پس از آن جهت اورا بمعشوق تعبیر كردن خیلی مناسب است اگر گویند كه این

(۱) ف مسلك به جواب است (۲) شیخ فخرالدین ابراهیم العراقی در

هشتم ذی قعدة سنه ششصد و هشتاد و هشت از دنیا برفت (نفات لادن

اسم دروی نیست و اسماء الله توقیفیه اند جواب بعد از تسلیم
آذیه این مذهب حق است میگوئیم که موجود هم در اسمای
حسنی نیست پس تعبیر وجود و عشق و موجود و محشوق در
یک مرتبه باشد

فقیر را اولاً بذکر تجلی اعظم فریفتگی و آشفته‌گی است
چون کنم

درد عشقی کشیده ام که می‌پرس
زهر هجری چشیده ام که می‌پرس

گشته ام در جهان و آخر کار
دلبری بر گزیده ام که می‌پرس

و ثانیاً اینکه مشربی که جامع باشد در عشق و معرفت
و سکر و صحو خیلی عزیز الوجود و بعید الهی^۱ عزیز خوب
گفته است

بر کفی جام شریعت بر کفی سندان عشق
کار هرکس نیست یک جا جام و سندان باختن

مرج البدرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان^۲ از جهت
همین مناسبت مشرب معارف توحیدیه که بزبان عشق و
محبت ادا میشود اگر از حدود شرعیه تجاوز نکنند عجب
اشتغالگی است دلهای سوخته را و اشتغالگی است جانهای افروخته
را در قلوب بعض طالبین اثر اکسیر اعظم و کبریت احمر
دارد لهذا فقیر بهقتضای بی اختیاری از تطویل و اطناب و اعاده
و تکرار مضائقه نداشته ام چه چند از لمحات درین مختصر درج
کرده که بطریق تذکره دلی سیر کرده آید لا بلکه دلی تشنه
کرده شود

لهجه نخستین اشتقاق عاشق و محشوق از عشق است
و عشق در مقرر عز خود از تعبیر منزله است و در هریم عین
خود از بطون و ظهور مقدس بلی بهر اظهار کمال ازان روی که

همین ذات خود است و صفات خود خود را در آینه عاشقی و
 معشوقی بر خود عرضه کرد و حسن خود را بر نظر خود جلوه
 دارد از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد و
 نسبت طالبی و مطلوبی ظاهر گشت ظاهر را بباطن دهد آوازه
 عاشقی و معشوقی برآمد باطن را بظاهر بیاراست نام معشوقی
 آشکارا شد

یک عین متفق که جزا و ذریع نبود
 چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنیت
 مطلب را که دید طاب گار آمده

عشق از روی معشوقی آئینه عاشق آمده تادروی مطالعه جهال
 خود کند و از روی عاشقی آئینه معشوقی آمد تادروی اسما و صفات
 خود بیند هرچند در دیدگاه مشهود یک شهود بیش نهاید اما
 چون یک روی بدو آئینه نهاید هر آئینه در هر آئینه روی دیگر پیدا آید

و ما الوجه الا واحد غیر انه
 اذا ادت تعددت الهرايا تعدد

غیر از چگونگی روی نهاید چه هرچه هست
 عین دگر یکیست بدیدار آمده

لهجه دوم سلطان عشق خواست که خیمه بصیرا زد
 در خزاین بکشاد و گنج بر عالم پاشید

چتر بر داشت بر کشید علم
 تا بهر برزند وجود و عدم

به قراری عشق شور انگیز
 شر و شری زدند در عالم

ورده عالم بآلود و نابود خود آرمیده بود و در خلوت
 خانه شهود آسوده آنجا که کان الله و لاشی محله

آن دم که زهر دو کون آثار نبود
بر لوح وجود ذقش اغیار نبود

معهشوقه و عشق و مابهیم می بودیم
در گوشه خلوتی که درو یار نبود

ناگاه عشق به قرار از بهر اظهار کمال پرده از روی کار
پکشود و از روی معشوقی خود را بر عین عاشق جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیداشد
عالم اندر نفس هریدا شد

دام کرد از جمال او نظری
حسن رویش بدید و شیدا شد

عاریت بستد از لبش شکری
ذوق آن چون بیافیت گویا شد

باز فروغ آن جمال عین عاشق را که عالمش نام نهی نوری
داد تا بدان نور آن جمال را بدید چه اورا جز بدو نتوان دید
که لایحه^۱ل عطایا هم لامطایا هم عاشق چون لذت شهود بیافیت ذوق
وجود بخشید زمزمه قول کن بشنید رقص کنان بر در میخانه
عشق دوید و گفت

ای ساقی ازاں می که دل و دین منست
پر کن قدحی که جان شیرین منست

گرهست شراب خوردن آئین کسان
معشوق بهام خوردن آئین منست

ساقی بیک لحظه چندان شراب هستی در جام نیستی ریخت که

از صفای می و لطافت جام
درهم آمیخت رنگ جام و مدام

هبه جام است نیست گوئی متی
یا مدام است و نیست گوئی جام

تا هوا رنگ آفتاب گرفت
 رخت برداشت^۱ از میان^۱ ظلام

روز و شب با هم آشتی کردند
 کار عالم ازان گرفت نظام

صبح ظهور نفس زد و نسیم عنایت بوزید دریای وجود در
 جنبش آمد سحاب فیض چندان باران فیوض^۱ ثمر رش علیهم من
 نوره بر زمین استعداده ممکنات جارید که و اشراق الارض بنور
 ردها عاشق سیراب آب حیوة شد از خواب عدم برخاست قباء^۲
 وجود در پوشید کلاه شهود بر سر نهاد مهر شوق بر میان طبق^۲
 بست قدم در راه طلب نهاد از عالم بحین آمد و از گوش باغوش
 نخست بار گردیده بکشاد نظرش بر جمال باکمال معشوق افتاد گفت
 مرایت شیا الاورایت الله قبله^۳ چون نظر در خود کرد همگی خود
 او را یافت و گفت

فلم انظر بحینی غیر عینی

عجب کاری من چون هم معشوق شدم عاشق کیست اینجا عاشق
 عین معشوق آمد چه^۴ او را از خود بودی نبود تا عاشق تواند
 بود او هنوز کمال یکن در عدم بر خود است و معشوق کمال
 یزل در قدم برقرار خود و هو الان (علی ماعلیه کان)

لهم بسوهم معشوق و عشق و عاشق هر سه یکیست اینجا
 چون وصل در گنجید هجران چه کار دارد
 عشق هر چند خود را دایم بخود می دید خواست که در آئینه
 تیز جمال باکمال معشوق خود را مطالعه کند نظر در آئینه عین عاشق
 کرد صورت خودش در نظر آمد و گفت

اننت ام اذا هذا الحین فی الحین
 حاشای حاشای من اثبات اثنین

(۱) ف ح بر بست (۲) ف بر میان بست (۳) ف ح انگاه (۴) ف ح
 کمال یکن برقرار خود است و معشوق کمال یزل برقرار خود

عاشق صورت خود گشت و دهم^۱ یحیی^۲م در جهان انداخت
و چون در دگری

بر نقش خود است فتنه نقاش
کس نیست درین میان تو خوش باش

ماه آذینه آفتاب است هم چنانکه از ذات مهر^۲ دو ماه هیچ
نیست کذلیک لیس فی ذات شی من سواد شی ولا فی سواد من
ذات شی چنانکه نور مهر را بهاء نسبت کنند صورت محبوب
را بهحب اضافه کنند والا

هر نقش که بر تخته هستی پیدا است
ان صورت آذکس است کان نقش آراست

دریای کهن چو برزند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست

کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند اسهام
مسی را من جمیع الوجوه متعدد نکند دریا نفس زند بخارش
گویند متراکم شود آب خوانند فروچکد بارانش نام دهند
جمع شود و بدریا پیوندد همان دریا بود که بود

فالبدر بحر علی ماکان فی قدم
ان الحوادث امواج و انهار

لا یحببک اشکال تشا کلها
عین تشکل فیها فهی استار

قصر این بحر ازل است و ساحلش ابد

ساحلش قصر است و قصرش ناپدید

و برزخ توئی و تو بحر یکیست از توئی موهوم تو و دو می
نماید اگر تو خود را فرو آب این دریا دهی برزخی که آن توئی
تست از میان بر خیزد و بحر ازل^۳ با بحر ابد بیامیزد اول برزخ
آخر برآید و آخر برزخ اول

امروز و پری و دی و فردا

هر چار یکی بود تو فردا

اذگاه چون دیده بکشائی همه تو باشی و تو در میان ده

همه خواهی که باشی ای اوباش

رو بنزدیک خویش هیچ مباحث

لحمه چهارم غیرت معشوق آن اقتضا کرد که عاشقی غیر
 او را دوست ندارد و بغیر او محتاج نشود لا جرم خود را عین
 همه اشیا کرد تا هرچه را دوست دارد و بهرچه محتاج شود
 او برد

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لا جرم عین جمله اشیا شد

و هیچ کس هیچ چیز را چنان دوست ندارد که خود را
 از اینجا بدان که تو کیستی

تاظن تبرجی که هست^۱ این رشته دو تو

یک تو است خود اصل و فرع بنظر تو و تو

این اوست همه و لیک پیداست بمن

شک نیست که این جمله منم لیک جدو

تبارک الله و اردت عینه حجب فلیس یعلم الا الله بالله خدا
 حیث شئت فان الله ثم و قل ما شئت عنه فان الواسع الله
 اظهار چنین اسرار هرچند تازگی دارد اما معذور دار که

خود گفت حقیقت و خود او شنید

زان روی که خود نمود و خود دید

جنید رضی الله عنه گفت سی سالست که ما باحق سخن
 میگوئیم و خلق پندارند که با ایشان میگوئیم بسهم موسی
 همون شنید که بزبان شجره سخن گفت

خود میگویند راز و خود می شنوند

از ما و شما بهانه بر ساخته اند

لحمه پنجم محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر
نمایند هر دم بصورتی دیگر برآید زیرا که صورت یکم آئینه
هر دم دگرگون میشود و نقش آئینه هر نفس بحسب اختلاف
احوال دیگر گون میگردد

در آئینه روی دیگر گون

می نماید جمال او هر دم

که در آید بکسوت حوا

که برآید بصورت آدم

از اینجا است که هرگز در یک صورت دوبار روی ننمایند
و در دو آئینه بیک صورت پیدا نیایند ابوطالب می رضی الله
عنه فرمود لا يتجلى فى صورة مرتين ولا يتجلى فى صورة الاثنین
نظم

چون جمالت صد هزاران روی داشت

بود در هر ذره دیداری دگر

لا جرم هر ذره را بنموده

از جمال خویش رخساری دگر

چون یکست اصل عدد از بهر آن

تا بود هر دم گرفتاری دگر

لا جرم هر عاشقی ازو نشان دگر دید و هر عارفی عبارتی
دگر گوید و هر محققى اشارتی دگر فرماید و سخن همه اینجا
اینست که

عباراتنا شتی و حسنک واحد

و کل الی ذاک الجمال بشیر

نظارگهان روی خوبت

چون در دگرند از ^۱کرانها

در روی تو روی خویش بینند

زینجا است تفاوت نشانها

ذاتی که برین شهود کرا اطلام دهند لمن کان له قلب
اندراکه بتقلب خود در احوال تقلب او در صور مطالعه دادند کرد
و ازان مطالعه فهم تواند کرد که حضرت مصطفی صلی الله علیه
و اله وسلم چرا فرماید من عرف نفسه فقد عرف ربه و جنید
رحمة الله علیه بهرچه گوید لون الهام لون الاناء میگوید صورت
بحکم اختلاف آئینه هردم بصورت دیگر متبدل شود چنانکه دل
بحسب تنوع احوال که مثل القلب کریشة ملقاة بارض فلاة تقلبها
الرياح ظهرا و بطناً مگر اصل این ریاخ تواند بود که مصطفی
صلی الله علیه و اله وسلم فرمود است لا تسبوا الريح فانها من
نفس الرحمان اگر خواهی که از دفعات این نفس بوی بهشام تو
رسد درکارستان کل یوم هو فی شان نظارة گر شو قاعیان
بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شیون و افعال
پس معلوم کنی که لون الهام لون اناء اینجا همان رنگ دارد که
لون المحب لون محبوبه

رق الزجاج و رقت الخمر

فتشاجها فتشاكل الامر

فكانها خمر ولا قدح

و كانها قدح ولا خمر

لهجة ششم نهایت این کار آنست که محب محبوب را
آئینه خود بیند و خود را آئینه او - نظم

هرگه که در صفای رخ یار بنگرد

گردد همه جهان بحقیقت مصورش

چون یار در فضای دل خود نظر کند

بیند چو آفتاب رخ خوب دل برش

و گاه او شاهد این آید و او مشهود این و گاه او ناظر این
آید و این منظور او و گاه این برنگ او بر آید و گاه او بوی این گیرد

عشق مشاطه ایست رنگ آمیز

که حقیقت کند برنگ مجاز

تا بدام آورد دل محمود

محمود

بطراز نشانه زلف ایاز

گاه عاشق را حله بها و کمال در پوشد و بزیور حسن و جمال
بیارآید چون در خود نظر کند همه رنگ محشوق ببیند دل خود
را همه او ببیند گوید سببانی ما اعظم شادی و من مشای و هل
فی الدارین غیری و گاهی لباس عاشق در محشوق پوشد تا از مقام
کبریا و استغنا نزول فرماید و با عاشق لایحه گری کند و گوید که

انی و حق^۱ لیک محب

محب

فبدقی علیک کن لی محبا

گاه دست طلب این بد امان او در آویزد که الاطال شوق
الابرار الی لقاائی و گاه باشد شوق او از گریبان این سر برزند که و انی
الیهم لا شد شوقا گاه این بینائی او شود تا گوید

محب

رایت ربی بعین ربی

محب

فقلت من انت قال انت

محب

و گاه او گوش این شود که فاجره حتی یسمع کلام الله

محب

در عشق چنین دوالعجیبها باشد

لهجة هفتم عشق در همه اشیا ساریست لا جرم ناگزیر

جمله اشیا است و کیف تذکر الحب وما فی الوجود الاهی لولا
ما ظهر مظهر فیه الحب ظهر و بالحب ظهر و الحب سار فیه
بل هو الحب کلمه و حب ذات محب است و عین او محال است
که مرتفع شود بل تعالق او نقل شود از محبوبی به محبوبی

محب

نقل فوادی حیث شئت من الهوی

محب

ما الحب الا للعجیب الاول

هرگز را دوست داری او را دوست داشته باشی و هر چه روی

محب

آری بدو آورده باشی و اگر چه ندانی

محب

وکل مغیری به محبوب یبدین له

محب

جهیه هم لی قد دانوا و ما قطنوا

محب

می گوید

میل خلق جمله عالم تا ابد

گرفتارند و گریخته سوی تست

جز ترا چون دوست خدایان داشتن

دوستی دیگران جز بوی تست

غیر او را دشایید که دوست دارد بلکه بدان است زیرا که
هرچه را دوست دارد بعد از محبت فانی که موجبش معلوم
نیست یا بهر دهن دوست دارند یا بهر احسان و این هر دو غیر
او را دشایید

و کل ملیح حسنه من جمالها

معارفه دل حسن کل ملیحه

الآنست که پس پرده اسباب و چهره اجباب محتجب قبله
نظر مجنون هر چند جمال لیلی است اما لیلی آئینه پیش نیست
و لهذا من عشق و عجب و کتم و مات مات شهیدا نظر مجنون
در حسن لیلی بر جمالی است که جز آن جمال همه قبیح است و
اگرچه مجنون شاید ان الله جمیل غیر او را فی الحقیقت دشایید
که جمال باشد

آنرا که بخود در و بود نبود

او را از کجا جمال باشد

و هو یحب الجمال چه جمال محبوب لذاته است او است که
بچشم مجنون که نظر بجمال خود میکند لیلی و بدو خود را
دوست میدارد

مرد عشق تو هم قوی که قوی

دایما بر جمال خود نگران

پس هر مجنون که نظارش در آئینه حسن لیلی بر جمال مطلق
بود قلم انکار درود

این چنین عاشقی که می شنوی

در همه آفتاب گردش نیست

هیئات هیئات

دعوی عشق مطلق دستور ^۱ دسل آدم

کلانجا که شهر عشق است انسان چه کار دارد

صورت پرست غافل معنی چه داند آخر

گویا جمال جانان پنهان چه کار دارد

هر چه هست آئینه جمال اوست پس جمله جوید باشد لاجرم

همه را دوست دارد و چون در نگری خود را دوست داشته باشد هر

عاشقی که بینی جز خود را دوست ندارد زیرا که در آئینه روی

معشوق جز خود رانده بیند لاجرم جز خود را دوست نگیرد

المومن مراة المومن و اللة المومن بیان اینهمه میکنند

رودیده بدست آرکه هر ذره خای

جامیست جهان نمای چون در نگری

آنکه بینی که محب در آئینه ذات خود صورت محبوب بیند

آن محبوب بشد که صورت خود را در آئینه او بیند زیرا که مشهور

محب بصربود و بصراو بهقتضای کنت سمع و بصره و ید و

لسانه عین محبوب وی است پس هرچه عاشق داند و بیند و

شنود و گوید بآنچه بیند و داند و گوید و شنود همه عشق

محبوب است فانها ذهن به وله پس محب و محبوب و طالب و

مطلوب و مسمع و سمیع و مطامع و مطیع از روی ظهور همه یکی اند

اما فهم هرکس اینجا کی رسد

هر گدائی مرد سلطان کی شود

پشته آخر سلیمان کی شود

نه عجب این است کین مرد گدا

چونکه سلطان است سلطان کی شود

بو العجب کاری و بس مادر ^۳ رهی

کین چون عین آن بود آن کی شود

لهجه هشتم محبوب یا در آئینه صورت روی نماید یا در
آئینه معنی یا وراثی صورت و معنی اگر جمال را بر نظر محب
در کسوة صورت جلوه دهد محب از شهود لذت تواند یافت و از
ملاحظه قوت تواند خورد سر رأیت ربی فی احسن صورت باوی
بگوید که فاینها تولاوا فشم وجه الله چه وجه دارد معنی الله نور
السموات و الارض با و درمیان نهد که

جهان را بلندی و پستی توئی

ندانم چیه هر چه هستی توئی

چگونه بود معلوم کند که آنکس که گفت

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست

چه جسم و چه و جان جمله جهان صورت اوست

هر صورت خوب و محض پاکیزه

کاذب در نظر توآید آن صورت اوست

چرا که گفت است و اگر جلال او از درون پرده معنی بر
عالم ارواح تاختن آرد محب را چنان ازو بستاند که ازو نه اسم
ماند و نه رسم اینجا محب نه لذت شهود یابد و نه ذوق وجود
شناسد چه اینجا فهای من لمریکن و بقای من لمر یزل باو رو
نماید که

ظہرت لمن ابقیت بعد فناء

فکان بلاکون لانک کنت هو

چگونه باشد و اگر حجاب صورت و معنی از پیش جمال و
جلال بر افکند سطوت ذات به حجاب صورت و معنی اینجا بامحب
هیه این بگوید نظم

در شهر نکوی یا تو باشی یا من

کاشفتم بود کار ولایت بدو تن

رخت بر بندد که اذاجم زهر الله لبطل زهر عیسی پیشه پیش
سلیهمان از باد بفریاد آمد سلیهمان گفت خصم خود را حاضر کن
یاد گفت اگر مرا طاقت مقاومت او بودی خود ازو بفریاد
نیامدی

خلق را روی کی نهانید او
در کدام آئینه در آید او

لحمه نهم محبوب آئینه محب است درو بچشم خود
جز خود را نه بیند و محب آئینه محبوب که درو اسما و
صفات و ظهور احکام خود بیند و چون محب اسما و صفات
اورا عین او یابد لا جرم گوید شعر

شهدت نفسی فیها وهی واحدة
کثیرة ذات اوصاف و اسماء

و ندین فیک شهدنا بعد کثرتنا
عینا بها اتحد المهرئی و الرائی

جام جهانی نهان من روی طرب فزای تست
گرچه حقیقت من است جام جهانی نهان تو

گاه این آئینه او بود و گاه او آئینه این اندگاه که محبوب آئینه
بود محب نظر کند درو صورت باطن و معانی خود را بیند متشکل
بشکل ظاهر خود نفس خود را دیده باشد بچشم خود و اگر صورتی
بیند جسدی غیر شکل خود و ورای آن چیزی دیگر داند که هست
صورت محبوب دیده باشد بچشم محبوب اما اگر محب آئینه
بود نظر کند اگر صورت مقید است بشکل آئینه حکم اورا باشد
که لون الهام لون اناقه و اگر خارج از شکل خود بیند بداند که
ان متصور است که محیط است به همه صور که والله من و راقده
محیط و چون محب مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد همتش
محبوب متعالی صفت خواهد و سر یحیی فریاد که مقید
بود بقید شکل و مثال روحانده یا به بند عالم و خیال جمله از
شهود او محو شود و محبوب راجع واسطه صور و معنی بیند آنها
یتبیین الحق عند اضلال الرسوم

¹
در تنگنای صورت معنی چه کار دارد

در بنگه گدایان سلطان چه کار دارد

صورت پرست غافل محنت چه داند آخر
گویا جهان جانان پنهان چه کار دارد

لهجه دهم ظهور دایم صفت محبوب است و خفا و کمون
صفت محب صورت محبوب در آئینه عین محب ظاهر شود آئینه
بحسب حقائق خود ظاهر را حکمی بخشد چنانکه ظاهر را اسمی
بخشد

ولدت امی اباها ان دامن اعجبات
و ابی شیخ کبیر^۱ فی^۲ حور الہرضعات

ایں جامنی و ماگی پیدا آید توئی و اوئی آشکارا گردد مادام
که محب را شهود جهان محبوب در آئینه صورت نهاید لذت و الم
صورت بنمزد اندوه و شادی ظاهر^۳ شود خوف ورجاگرد گردد قبض
و بسط دامن گیرد اما چون لباس صورت بر کشد و در محیط
احدیت غوطه خورد او را نه از عذاب خیر بود نه از نعیب نه
امید داند و نه بیم و نه خوف شناسد نه رجا چه تعلق خوف ورجا
بماضی و مستقبل بود و اودر بحر غرق است که آنجا نه ماضی
و نه مستقبل است بل همه حال است و در حال

سگی کاند در نهک سارا وفتند گم گردد اندر وی

من این دریای پر شور از نهک کمتر نهیدانم

و نیز غایت خوف یا از حجاب بود یا از رفح حجاب و اینجا
از هر دو ایمن است زیرا که حجاب میان دو چیز فرض تواند
کرد اینجا جز یکی نمی تواند بود و از رفح حجاب هم بآک ندارد
چه از رفح حجاب کسی را بآک بود که ترسد که از تاب سبحات
سوخته گردد من هو النار کیف یدرق

نیست را که بید و کنشت یک نیست

سایه را دوزخ و بهشت یک نیست

إذا طلع الصبح بنجم راح

تساوی فی سکران و صاح

ذو نور را نسوزد بیل درو مندرج شود ابر یزید را گفتند
کیف اصیحت قال لاصباح عندی ولا مساء

اینجا که منم نه بامداد است نه شام
نه بیم و نه امید نه حال و نه مقام

انها الصباح والمساء لهن یتقید بالصفة وانا لصفة لی
چون نیست مرا ذات صفت که باشد

لهم پیازدهم بدانکه میان آئینه و صورت به هیچ وجه
نه اتحاد ممکن بود نه حلول

گلشن -

گویند آنکس درین مقام فضول
که تجلی نداند او ز حلول

حلول و اتحاد در دو ذات صورت بندد و در چشم شهود و در
همه وجود جز یک ذات موجود نهی تواند بود شعر

الحین واحدۃ والحکم مختلف
و ذاک سر لاهل العلم ینکشف

صاحب کشف کثرت در احکام بیند نه در ذات چه داند
که تغیر احکام در ذات اثر نکند چه ذات را کمالیست که
قابل تغیر و تاثیر نیست نور بالوان آبگینه منصبغ نشود
اما چنان نماید

لا لون فی النور لیکن فی الزجاج بدا
شعاعه فترا ای فیبه ألوان

اگر ندانی چه میگویم در چشم من ای و پس نظر کن

تا بینی

آفتاب در هزاران آب گینه تافته
پس برنگ هر یکی تاب عیان انداخته

جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف
اختلاف در میان این و آن انداخته

لهجه دوازدهم بر هر که بحقیقت این در بکشایند
که در خلوتخانه نابود خود نشینند و خود را و دوست را در آئینه
بیکدیگر می بینند پیش سفر نکند لا هجرة بعد الفتح

آئینه صورت از سفر دور است

کای پذیرای صورت از دور است

خود ازین خلوتخانه سفر نتوان کرد فایین تذهیون از این با
غربت ممکن نگردد لا سیادة فی امتی اینجا راه بسر شود طلب
نماند خلق^۱ بیارامد ترقی تمام شود اضافات ساقط افتد اشارات
مضمحل گردد حکم من والی طرح شود چه وجود را ابتدا و انتها
نیست اینجا زبان صاحب خلوت همه این گوید

خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا

ولو کان غیری لم یصح وجودنا

بلی بعد ازین اگر سفری بود درو بود و در صفات او
ابو یزید این آیت بشنید که یوم نحشر الیه تقین الی الرحمن
وفدا نحرة زد و گفت من یکون عنده الی ان یحشر دیگری
بشنید گفت من اسم الجبار الی اسم الرحمن و من القهار الی
الرحیم

لهجه سیزدهم محبوب هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت
از بهر آن بروی فرو گذاشت تا محب چون روی فراکند و او را
پس پرده می بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق
بجنباند محب مجدد عشق و قوت شوق پردها را یگان یگان
فرو کشاید ادگانه پرتو سبحات جلال و جلال غیریست موهوم
را بسوزد و او بجای او بنشیند و همگی عاشق شود چنانکه

هرچه گیرد ازو بدو گیرد

هرچه بخشد ازو بدو بخشد

گفته اند این حجب^۳ صفات آدمیت^۴ دورانی چنانکه علم و
یقین و احوال و مقامات و جهل اخلاق حمیده و ظلماتی چنانکه
جهل و گمان و رسوم و عادات و جهل اخلاق ذمیه

پردهای نور و ظلمت را از عجز
در یقین و در گمان دانسته اند

لیکن اینجا حرفیست اگر چنانکه حجب این صفات بودی
سوخته شدی از لوکشفها لاجرقت سجدات وجهه مادرکه بصره
من عشقه ای بصره عاید باخلق تواند بود یعنی اگر خالق و^۱
اوصاف خالق ادراک سجدات کند که عبارت از ان اشعه نور وجود
است سوخته شوند می بینیم که بارویت نمی سوزند و حجب
دایم مسدول می یابیم پس این حجب اسماء و صفات او تواند
بود حجب نورانی چنانکه ظهور لطف و جمال و حجب ظلماتی
چنانکه بطن و قهر^۲ جلال نشانید که این حجب مرتفع شوند چه
اگر حجب اسماء و صفات مرتفع شود احدیت ذات از پرده
عزت بتابد اشیا بکلی متلاشی شوند اتصاف اشیا بوجود بواسطه
اسماء و صفات برد هرچند وجود اشیا بتجلی ذات است اما تجلی
ذات پس پرده اسماء و صفات اثر کند پس حجب او اسماء و
صفات او آمد چنانکه صاحب قوت القلوب فرموده حجبیت الذات^۳
بالصفات و حجبیت الصفات بالافعال و اگر بدقیقت نظر کنی حجاب
او هم او تواند بود بشدت ظهور محتجب و بسطوت نور مستتر

لقد بطنت فلم تظهر لذي بصر
و کیف یدری من بالبحین مستتر

می بینیم و نمی دانیم که چه می بینیم لاجرم میگوئیم

حجاب روی توهم روی تست در همه حال
نهانی از همه عالم زبسته پیدائی

بهرچه می نگرم صورت تو می بینم
ازین میان همه در چشم من تو می آئی

ز رشک تا شناسد ترا کسی هر دم
جمال خود بلباس دیگر بیارائی

شاید که غیری اور را حجاب آید چه حجاب محدود ر
باشد هرچه بینی در عالم صورت و معنی صورت اوست و او
به هیچ صورت مقید نه عجب کاری

در هرچه او نباشد آن چیز خود نباشد
در هرچه او نباشد آن چیز هم نباشد

تو جهانی لیک چون آتی^۱ پدید
نه که جانی لیک چون گردی نهان

چون پدید آتی چو پنهانی مدام
چون نهان گردی چو جاویدی عیان

هم نهان و هم عیان هم هر دوئی
هم نه آنی هم نه این هم این و آن

لهجه چهاردهم محب و محبوب را یک دایره فرض
کن که آنرا خطی بد و نیم کند که بر شکل دو کمان ظاهر شود

اگر آن خط که می نهاید که هست و نیست
وقت منازل از میان طرح افتد دایره چنانکه
هست یکی نهاید سیرقاب قوسین پیدا آید



می نهاید که هست و نیست جهان
چون خطی در میان نور و ظلم

گر بخوانی تو این خط موهرم
شناسی حدوث را ز قدم

اما اینجا حرفیست بیاید دانست که اگرچه خط از میان
طرح افتد و صورت دایره چنان شود که اول بود حکم خط
زایل نگردد اگرچه خط زایل شود اثرش باقی ماند

خیال کج مبر اینجا و بشناس

که هر کو در خدا گم شد خدا نیست

زیرا که در وحدانیت که از اتحاد دوگانگی حاصل آید

فردانیتش نگذارد که گرد سرا پردۀ احدیت گردد

و من بعد هذا ما يدق صفاته
و ما كتبه احظي لدية و اجمل

واحدیت از روی اسما احدیت کثرت تواند بود و از روی ذات
احدیت عین و در هر صورت اسم از واحد آید احد در اشیا
هم چنان ساریست که واحد در اعداد

نظم

گر جمله توئی همه جهان چیست
ور هیچ نیم من این فغان چیست

هم جمله توئی و هم همه تو
و آن چیز که غیرتست آن چیست

چون هست یقین که نیست جز تو
آواز اینهمه گمان چیست

وحدت او از وحدت تو توان شناخت زیرا که تو یکی اورا
ندانی جز بدان یکی پس یکی نفس خود را دانسته باشد و تو
و او در میان نه توحید بدیست حرف درست میشود و کم کسی دانده
افراد الاعداد فی الاعداد

واحد اندر یکی یکی باشد
نه فراوان نه اندک باشد

لهمه پانزدهم محب سایه محبوب است هر جا که رود
در پی او رود

سایه از دور که جدا باشد

و چون در پی او رود که نرود و آن ربی علی صراط مستقیم
فلا عتب

والخلق لم یخلقوا سدی
و ان لم یکن افعاله هم بالسدیده

علی سته الاسماء یجری امورهم
و حکمت وصف الذات للذات اجرت

از جنید پرسیدند که ما التوحید گفت از مطرب شنیدم
که گفت

و غمی لی من قلبی و غنیمت کما غمی
و کما حیثها کما و کما حیثها کما

حلاج را گفتند بر چه مذهبی گفت بد مذهب خدا
آنگس که هزار عالم از رنگ نگاهشت
رنگ من و تو کجا تواند برداشت

ای ذات تو از کمال استعشا فرد
ایس رنگ همه هوس بود یا پنداشت

اگر از نا هواری زمین در سایه کژی بینی آن کجی عین
استقامت او دان چه راستی ابرو در کژی است

از کژی راستی گمان آید

والحقیقة کالکرة پس هر جای اندگشت نهی حاق وسط باشد
هیئات کجا افتادیم آفتاب محبت از مشرق هویت بتافت محبوب
سرا پرده خود بصدرائی ظهور کشید آنگاه محب را گفت

آخر نظری بسایه من نکنی

الم تر الی ربک کیف مد الظل در امتداد او قرارده بینی
در خانه بکد خدائی بهاند همه چیز

قل کل یحمل علی شاکلتہ اعتبار نکنی که اگر حرکت شخص
نباشد سایه متحرک نشود ولو شاء لجعلہ ساکنا و اگر خود آفتاب
احدیست از مطلع عزت بتابد از سایه خود اثر نهاند بچه هر سایه
همسایه آفتاب شود آفتابش بدکم ثمر قبضه در بر گیرد

روی صدرا چو همه پرتو خورشید گرفت
نتواند نفسی سایه دران صدرا شد

عجب کاری هر کجا آفتاب بتابد سایه نهاند سایه را به تاب
آفتاب وجود نیست هر چیز را ذائقه است و ذات سایه شخص است
تا حرکت سایه بد حرکت شخص تواند بود

تا جنبش دست هست مادام
سایه متحرک است ناکام

چون سایه ز دست یافت سایه
پس نیست خود اندر اصل سایه

هستی که بحق قیام دارد
او نیست ولیک نام دارد

چیزیکه وجود او بخود نیست
هستیش نهادن از خرد نیست

شیخ الاسلام گفت هرگاه مخلوقی بنا^۱مخلوقی قایم گردد آن
مخلوق دران نامخلوق متلاشی شود و چون حقیقت صافی گردد منی
عاریت بود منی چیست گفتن من و تو اگر توئی بحقیقت پس
حق عاریت بود و اگر حق است حق یکی بود نه دو

من و تو کرد آدمی را دو
به من و تو توئی من و من تو

لهجه شانزدهم یک استاد پس پرده ظل و خیال چندین
صور مختلفه و اشکال متضاده می نماید حرکات و سکونات و احکام
و تصرفات همه حکم او و او پس پرده پنهان چون پرده بر اندازد
تیرا معلوم شود که حقیقت آن صورتو افعال آن صور چیست شعر

و کل الذی شاهدته فعل واحد
بفردة لیکن بحجب الکنه

اذا ما ازال الستر لم تر غیره
ولم یبق بالاشکال اشکال ریبه

سران ربک واسع المغفرة آن اشاره میکند که جمله ممکنات
ستر او باشد

آفتابیهست حضرتش که دو کون
پیش او سایه بان همی یابیم

و او فاعل پس این سایه بان و هم لا یسحرون اگر سر و
الله خلقکم و ما تعجلون بایشان غمزه زدی همه را معلوم شدی که

نسبت اقتدار فعل بها
هم ازان روی بود گویا شد

که آنرا بخود وجود نبود فعل چگونه بود و اقتدار که
تواند بود

هم ازو دان که جان سجود کند

ابرهم ز آفتاب جود کند

اصل فعل یکیست الا آنست که در هر محلی رنگی دیگر
نماید و در هر جای نام دیگر ماند یسقی بهاء واحد و بفضل
بعضها علی بعض فی الاکل

لهجة هفدهم معشوق بدکم کل یوم هوفی شان هر
لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید عین عاشق
هردم از پرتو نور وی روشنائی دیگر یابد هر نفسی بینائی
دیگر کسب کند معشوق جمال پیش عرضه کند بر عاشق غالب
تر آید و هرچند عشق غالب تر آید جمال خودتر نماید و
هرچند جمال خودتر نماید بیگانگی معشوق از عاشق پیشتر بود
تا عاشق مسکین از جفای معشوق نازنین در پناه عشق می
گریزد و از دوگانگی در یگانگی می اویزد و ظهور انوار بقدر
استعداد است و فیض بقدر قابلیت

گر ز خورشید بوم به نیرو است

از په ضعف خود نه از په او است

هرچه روی دلت مصفاتر

زو تجلی ترا مهیا تر

آنکه گفته اند که ظهور انوار هست لیکن یا مبتدیان
بالنعم قبل استحقاقها بیان میکنند ، که چون محبوب خواهد
که خود را بر عین عاشق جلوه دهد نخست از پرتو جمال خود
عین او را نوری عاریت دهد تا بدان نور آن جمال را بیند و
ازو تمتع گیرد و چون بدان نور ازان شهود تمام بستد باز فروغ
نوروی او عین عاشق را نور دیگر بخشد تا بدان نور ملاحظه
نوری روشن تر از اول کسب کند و علی هذا القیاس بر مثال
تشنه که آب دریا خورد هرچند پیش خورد تشنه تر گردد
و هرچند یافت پیش طلب پیش

همه چیز را تانجوئی نیایی
بجز دوست را تانیابی نجوئی

تشنه این آب هرگز سیراب نشود

ما یرجع الطرف عنه عند رویت
حتی یعود الیه الطرف مشتاقا

یدیی بن معاذ الرازی به بایزید قدس الله سره نوشت
مست از می عشق آنچنانم که اگر یکجریه از آن پیش خورم مست
شوم بایزید در جواب نوشت که

شربت الدب کاسا بعد کاس
فما زفد الشراب ولا رویت

گرد روزی هزار بارت بینم
در آرزوی بار دگر خواهم بود

وراق گفت ایس بینی و بین ربی فرق الا انی تقدمت
بالعبودیه گفت افتقار من مفتاح جود او دیگری بشنید و گفت و
من اعدی الاول یعنی مفتاح جود نخستین چه بود و عنده مفاتیح
الغیب خرقانی اینجا رسید فریاد آورد که اناقل من ربی بشیبتین
ابو طالب مکی فرمود ابو الحسن راست میگوید هو خالق العدم
کما هو خالق الوجود دیگری گفت مشیت در استعداد هیچ آفریده اثر
نکند حقیقت استعداد دیگر نشود بل اثر او در تعیین محل خاص
باشد هر استعداد خاص را حاصل این اشاره آدست که حق تعالی
در عالم غیب در عین بنده استعدادی ظاهر گرداند تا بآن استعداد
تجلی عین قبول کند و چون این تجلی حاصل شد انگاه بواسطه
آن تجلی شاهدی وجودی قبول کند و بعد از آن تجلی بحسب احوال
هردم استعدادی دیگرش از استعدادات حاصل میشود و در تجلیات
به نهایت بآن بسبب^۱ بروی کشوده میگرد و چون تجلیات را
نهایت نیست و هر تجلی مستلزم عللی است پس علم او را غایت
نباشد لا جرم قل ربی زدنی علما اصحاب وی می پنداشتند که

چون واصل شدند غرض حاصل شد و بتعاقبت مراد رسیدند و یالیه
یرجعون پسند گشتند هیئات منازل سلوک المالکین لاتنقطع ابد
الابدین چون رجوع بدانجا بود که صدور بود سلوک کی منقطع
شود ره کجا برسر رسد اگر مرجع عین مصدر باشد پس آمدن چه
فائده ابوالحسن نوری از دوری این راه چنین خبرداد که

شهدت ولم اشهد لحاظا لدظنه
وحسب لحاظ شاهد غیر مشهد

اگر واصلان را شوق باعث نیاید برطلب ادنی و اعلی بدان
قدر که نصیب یافته اند اقتصار کنند و در مقام قصور ثمر ردهم الی
قصروهم نهانند خالدین فیها لایبغون عنها حولا

لله هجدهم عاشق مایود و نابود آرمیده بود هنوز روی
معشوق ندیده بود که نغمه قول کن او را از خواب عدم بر
ادگیخت از سماع آن نغمه او را وجدی حاصل شد ازان وجد
وجدی یافت در عین ذوق آن نغمه در سرش افتاد و در حال
گفت

عشق شوری در نهاد ما نهاد
و الاذن تعشق قبل المعین احيانا

عشق مسئولی گشت ظاهر و باطن عاشق را بتراشد

ان المحب لمن يهوالة زوار

برقص و حرکت معنوی در آورد تاابد الابدین نه نغمه
منقضی شود و نه آن رقص منقرض چه مطلوب نامتناهی است
پس طالب او نامتناهی باشد زمزمه عاشق همه این باشد

تاچشم باز کردم دور رخ تو دیدم
تاگوش بر کشادم آواز توشنیدم

پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنوی باشد اگرچه
بصورت ساکن نماید و تری الجبال تحسبها جامدة وهی تهرمر السحاب
خود چگونده ساکن تواند بود که هر ذره از ذرات کائنات متحرک
ارست چون هر ذره کلمه ایست و هر کلمه اسمی و هر اسمی

را زبانی و هر زبانی را قولی و هر قولی را از مصیب سمعی
و چون نیک بشنوی قایل و سامع را یکی یابی چه السماع طیر
یطیر من الحق الی الحق جنید با شبلی عتاب کرد که سری که
در سردابها پنهان می گفتم تو بر سر منبر آشکارا کردی شبلی
گفت اذا اقول و اذا اسمع و هل فی الدارین غیری

هر جوی که از مشک و قندفل شنوی
از سایه آن زلف چو سنبل شنوی

چون نخله بلبل زپه گل شنوی
گل گفته بود گرچه زبلبل شنوی

لهجه نوزدهم عاشق را دلیست منزله از تعیین که
مخیر آفتاب عزت است و مجهوم بحرین غیب و شهادت و ان
دل راهتی است که

اگر بساغر دریا هزار باده کشد
هنوز همت او باده دگر بکشد

وسعت او بهشتی است که آنکه در همه عالم نگنجد بلکه
جهله عالم در قبضه او ناپدید بود سراپرده فردانیت در
ساحت وحدانیت او زند بارگاه سلطنت اینجا سازد کارها اینجا
بر دارد حل و عقد قبض و بسط و تلویین و تکوین همه اینجا ظاهر
گرداند فاذا قبض اخفا ما ابدی و اذا بسط اعاد ما اخفی

بتی که در عالم نهی گنجد عجب دارم
که دایم در دل تنگم چگونه خاندان دارد

ابو یزید از سعادت دایره دل خود چنین خبر داد که اگر
عرش و صد هزار چند عرش و آنچه دروست در گوشه دل عارف
گذر یابد عارف از آن خبر نیابد جنید رضی الله عنه گفت
چگونه خبر یابد که المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر
ابو یزید چون نظر در چنین دلی کند که محدث را درو اثر
نبود همه قدیم بینند لا جرم سبدانی گوید

تمشیل یکی ازین کوزه ساخت و پر آب کرد چون آفتاب بتافت
کوزه خود را آب یافت گفت

لیس فی الدار غیردا دیار

صیاد همون صید همون دانه همون
ساقی و حریف و می و پیمانه همون

عجب کاری و سحری قلب عبدی الهومن والقلب بین اصبعین
من اصابع الرحمن او در دل و دل در قبضه او مگر جر زبان
ترجمان بیان این محنه رفته است

گرچه در زلف تست جاع دلم

درمیان دل حزین منی

تا بدانی که از لطافت خویش

هم تو در بند زلف خویشتمی

همه در بند خود بود پروای غیر ندارد جز در خود نگنجد یگانگی
جز در یگانگی قرار نه گیرد و فردانیت جز در وحدانیت آرام
نیابد ازین حرف حقیقت دل معلوم شود و کم کس فهم کند
صاحب دلی خبر داد رباعی

گفتم که کراتی تو بدیسی زیبائی

گفتا خود را که خود منم یکتائی

هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم

هم آنکه هم جمال و هم بینائی

لهجه بیستم عشق سلطنت و استغنا بهعشوق داد و مذلّت

و افتقار بعاشق و عاشق مذلّت از عزت عشق کشد نه از غیرت

معشوق چه بسیار باشد که معشوق بنده بود و علی کل حال غنا

صفت معشوق آمد و فقر صفت عاشق پس فقیری بود که یحتاج

الی کل شی ولا یحتاج الیه شی او بهمه اشیا محتاج بود و هیچ

چیز بدو محتاج نه اما آنکه او بهمه اشیا محتاج بود آنست

که نظر محقق بر حقیقت اشیا آید

در هر چه نظر کند رخ او بیند

لا جرم بهمه اشیا محتاج بود که الفقیه احتیاج ذاتی من غیر تعیین حاجت و اما آنکه هیچ چیز بد و محتاج نبود آنست که موجودات را احتیاج به وجود تواند بود و عاشق در حال تجرید و مقام تفرید خلعت هستی و توابع آن که نزد او امانت بود بحکم ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها بهمشوق باز گذاشته است و او بسر خرقه نایافت خود رفته و هو الان مع الله کما هو فی الازل حال او آمده در چنین حال هیچ چیز بد و محتاج نتواند بود و در فقر^۱ مقامیست که فقر بهیچ چیز محتاج نبود چنانکه آن فقیر گفت الفقیه لا یحتاج الی الله زیرا که احتیاج صفت موجود باشد و فقیر چون در بحر نیستی غوطه خورد احتیاجش نهاند فقرش تمام شد اذا تم الفقر فهو الله زیرا که الشی اذا جاوز حده انعکس ضده والله سبحانه در هیچ چیز بهیچ چیز محتاج نیست

هیچ باشی چو خفت فردی تو

همه باشی چو هیچ کردی تو

پس رتبه فقیری که لا یحتاج الی الله عالی تر آمد از منزله فقیری که یحتاج الی کل شی ولا یحتاج الیه شی چه آنکه محتاج بهمه اشیا است مطلوب را پس پرده اشیا می یابد و آنکه در خلوه خانه ناپود یا یافت و نایافت خود بساخت فهو کما قال الجنید الفقیه لا یفتقر الی نفسه ولا الی ربه درین حال که فقیر از سر وجود خود برخاست و باعدم خود بساخت اگر بچشم خود نظر بجهال دوست که آنکه و یست کند عکس ظاهرت ناپود خودش در نظر آید خود را بیند برق سواد الوجیه فی الدارین بر روی افکنده نه در سرای وجود خود را نوری بیند که بدان سفید روی گردد و نه در سرای عدم ظهوری که از سیاه روی خلاص یابد کاد الفقیران یکون کفرا در مذهب ما سواد اعظم آنست که لباس فقر^۲ پوشد تواندگر غالباً در غایت قرب بعید است و درویش، در غایت بعد قریب

هتئ عصفنت ریح الولا قصفنت
 اخا غما ولو بالفقر میت^۱ کربت

دانی که چه میگوید میگوید که اگر توانگری و درویشی
 قدر عالم عشق کند مثلا در دست توانگر چراغی بود افروخته
 و در دست درویش هیزم نیم سوخته نسیمی که از آن عالم
 بوزد چراغ توانگر را بنشاند و هیزم درویش را بر افروزاند
 پس بدکم اذا عند الهندسرة قلوبهم

برددند شکستگان ازین میدان گوئی

لحمۃ دست و یکم عاشق باید که به غرض با محشوق
 صحبت دارد خواست از میان بر دارد کار بهر اد او گذارد تری
 طلب گیرد چه طلب عاشق سد راه اوست زیرا که هر مطلوب
 که از پس طلب یافت شود بقدر حوصله طالب باشد فی الجمله
 تری طلب و مراد خود گیرد و کار بهر اد او گذارد و هر چه در
 عالم واقع شود مراد خود انگارد تا آسوده و شادمان بماند

تا تری مراد خود دگیری صد بار
 یکبار مراد در کنارت نیاید

و اگر واقع نامرضی باشد در دفع تغیر آن چند اندک تواند
 جهد کند شاید که واقع تغیر آن باشد و محبوب آن تغیر
 را خواسته باشد اگر محب مکاشف بود چنانکه در هر صورته
 روی دوست عیان بیند باید که در نامرضی اگر چه وجه او بیند
 رضادهد چه وجه او در نامرضی آنست که راضی نیست ولا
 یرضی لعباده الکفر محبتی که حق را بحق بیند بر منکرات
 انگار کند بحق برای حق و حجتش قایم بود بحق چه در هر چه
 شرعا حرام است جهال حق بیند لا جرم از آن اجتناب نهاید
 بلکه در آن طبعاً رغبتش نبود

اینجا شبهه زحمت دهد که چون او محکوم تجلی است و
 تجلی همه اشیا را شامل است تجلی را از نظر خود چگونه دفع
 تواند کرد

گوئیم تجلی دوزخ^۱ است تجلی ذات و تجلی اسماء و صفات
تجلی ذات را دفع نمیتواند کرد اما در تجلی اسماء و صفات تجلی
قهری را بتجلی لطفی دفع توان کرد در هرچه نامشروعست نشان
قهر و جلال بینند و در هرچه مرضی بود نشان لطف و جمال
یابد اینجا گویند اعدو برضاک من سخطک و در تجلی ذات گویند
اعدو یک منک

از تو بترگر در نگریزم چکنم
پیش که روم قصه بدست که دهم

لحمه بست و دویم شرط عاشق^۲ آنست که هرچه دوست
دوست دارد او نیز دوست دارد اگر همه بعد و فراق بود غالباً
محبوب بود فراق محب خواهد تا از جفای او در پناه عشق
بگریزد النار سوط یسوق اهل الله الی الله اشارت بچنین چیزی
تواند بود پس محب را بعد دوست باید داشت و تن بفراق
در داد و معنی این آنست که - شعر

ارید وصاله و یرید هجری
فا ترک ما ارید لهایرید

اما فراق را بچینه دوست ندارد بل از آن روی دوست دارد
که محبوب محبوبی است وکل ما یفعل المحبوب محبوب تسکین
چه کند جز آنکه گویند

خواهی بفراق کوش خواهی بوصول
من فارغم از هردو مرا عشق تو بس

بلکه باید که فراق را دوست تر از وصال دارد و بعدش
و معزز تر از قرب باشد و هجرش سودمند تر از وصل زیرا که
در قرب و وصال بصفت مراد خود است و در بعد و فراق به
صفت مراد محبوب

هجریکه بود مراد محبوب
از وصل هزار بار خوشتر

لانی فی الوصال عبید نفسی
و فی الهجران مولی للموالی

و شغلی بالحبیب بکل وجه
احب الی من شغلی بدالی

و اگر محبے بود که محبوب صفت او شده باشد و محب
بصفت محبوب متصف شده اگر بعد دوست دارد محبوب محبوب
را دوست داشته باشد و این غایت وصل بود در عین بعد
و هرکس راه اینجا نهد برود - بدانکه موجب بعد اوصاف محب
است و اوصاف او بدکم کفایت سمع و بصره عین محبوبی است
لا جررم می گویند اعرف یک هنر تا بدانی که

دامنش چون بدست بگرفتم
دست او اندر آستین دادم

چگونه باشد پس برین قیاس گوئی لاحصی ثناء علیک
انت که اثنیت علی نفسک

لهم بحسب پیوست و پیوسته طلب و جستجوی عاشق نهوده
طلب معشوق است خود هر صفت که عاشق بدان متصف
شود - چون حیا و شوق و فرح و ضدی بل هر صفت که محب
بران مجبول است اصالة صفت محبوب تواند بود پیش محب
امانت است و او را دران صفات هیچ شرکتی نیست چه مشارکت
در صفت دلیل کند بر مبادت ذرات و در چشم شهود و در
همه وجود بدقیقت جزیک ذات موجود نتواند بود

اشیاء اگر صد است اگر صد هزار پیش

جمله یکی بود بدقیقت چو بنگری

پس صفات جمله محبوب را باشد و محب را هیچ صفت
وجودی نتواند بود عدم را صفت وجودی چگونه تواند بود
اما اگر محبوب از راه کرم در خانه محب قدم نهد و خانه

را بجهال خود منور گرداند و صاحب خانه را بکسوت صورت
خود مشرف گرداند و خود را بلباس مدب بر خود جلوه دهد
مدب را در خود بخلط نباید افتاد که

همه هیچ اند هیچ اوست که او است

شیخ الاسلام گفته که حق تعالی خواست که خود را ظاهر
کند آدم را آفرید

لحمه بیست و چهارم مدب خواست که بحین الیقین
جهال دوست به بیند عمری درین طاب سر گشته می گشت ناگاه
بسمع سر او ندا آمد

کان چشمه که خضر خورد ازو آب حیات
در منزل تست - لیک ادباشته

چون بحین الیقین در خود نظر کرد خود را گم یافت
انگاه دوست را باز یافت چون نیک نظر کرد خود عین او
بود و گفت رباعی

ای دوست ترابه هر مکان می جستم
هردم خبرت ازین و آن می جستم
دیدم بتو خویش را تو خود من بودی
خجالت زده ام کز تو نشان می جستم

ایں دیده هر دیده وری را حاصل است الا آن است که نهی
دانند که چه می بینند هر ذره یعنی مورچه که از خانه بصحرا
شود بضرورت آفتاب را بینند اما ندانند که چه می بینند
عجب کاری همه بحین الیقین جهال او می بینند چه در حقیقت
جز احدیت مجرد نیست و اما نهی دانند که چه می بینند
لاجرم لذت نهی یابند لذت آن یابد که بحق الیقین بدانند
که چه می بینند و بچه می بینند و بهر چه می بینند و
نکن لیطمن قلبی - مگر اشارت بهنیں یقینی بود اطمینان قلب
و سکون نفس جز بحق الیقین حاصل نیاید از سهل بن عبد الله
تستری رضی الله عنه پرسیدند که ما الیقین گفت الیقین هو
الله و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین

درین ره گر بترک خود بگوئی
یقین گردد ترا کو تو تو اوئی

لهجه بیست و پنجم مدب چون خواهد که مراقب
محبوب باشد چاره او آن بود که محبوب را بهر چشمی مراقب
باشد و بهر نظری ناظر چه او را در هر عالمی صورتیست و در هر صورت
وجهی در همه اشیا ظهور او را مراقب باشد چه ظاهر همه اشیا
است چنانچه باطن اشیا او است وهو الظاهر و الباطن هیچ نه
بیند که او را پیش ازان یا پس ازان چیز یا دران یا بآن بینند
مدب اینجا پیش در خلوت نتواند نشست عزلت نتواند گزید مقامی
بر مقامی نگزیند از هیچ چیز عزلت نتواند کرد چه غایت عزلت آن
بود که در خلوت خانه نابدود خود نشیند و از جمله اسماء و صفات
حق و از اسماء و صفات خود و خلق عزلت گزیند و لیکن پس ازان
که ناظری او در خود منظوری دوست آمد و دانست که مرتبه
محبشوق را بهعاشق او تحلق گویند است عزلت چگونه کند
الربوبیه بخیر الحبودیه محال عاشق اینجا هم بدستابی در می
آید چه اگر عاشق کمرشده محشوقی را قابل نیاید محشوق از
کمرشده محشوقی تهی مازد زیرا که ان للربوبیه سرّاً^۱ و ظاهر
لبطالت الربوبیه هر چند محشوق را حسن و ملاحظت بکمال است
آرزوی کمال هیچ در نیاید

بت را چه زبان که بت پرستش نبود

لیکن از روی محشوقی نظاره عاشقی دریابد حریت اینجا
از جاذبیین متعذر می نماید هر جا که نسبت آمد حریت از
طرفین رفت

آزادی و عشق چون نمی آید راست
بنده شدم و نهادم از یکسو خواست

حریت مطلق در مقام غنی مطلق است و الا از روی محشوقی
هم چنانکه نیاز و عجز و عاشق را ناز و کمرشده محشوقی در

یابد هم چنین کرشمه و ناز اورا طالب و نیاز عاشقی بکار آید
ایس کاری یکدیگر راست نیاید اینجا صفات محشوق باذخوت
عاشقی همکاین گوید

بدق فی اکمل السرور و لکن
لیس الابرار یتقر السرور

دانی که چه گفت و شنید میرود و میگوید

تشریف دست سلطان چوگان برد و لیکن
به گوئی روز میدان چوگان چه کار دارد

نه غلط گفتم که اینجا عاشق و محشوق او است
گرچه ما از عشق او اندر جهان افسانده ایم

ماکتیم از ماچه آید تانده پنداری که ما
روی اورا آندده یا زلف اورا شانده ایم

لحمه بیست و ششم عشق آتشی است که چون در
دل افتد هرچه در دل افتد بسوزد تا بددی که صورت محشوق
نیز از دل محو کند مجنون مگر درین سوزش بود گفتند لیلی
آمد گفت خود لیلی ام و سر بگریبان فراغت فرو برد لیلی
گفت سر برآر که منم محبوب تو منم مطلوب تو

آخر بنگری که از که می مانی باز

مجنون گفت الیک عنی فان حبک قد شغلتنی عنک

آن شد که بدیدار تویی بدم شاد
از عشق تو پروای تو ام نیست اکنون

در دعائی مصطفی صلی الله علیه و سلم از این مقام خبر داد
که اللهم اجعل حبک احب الی من سمعی و بصری گفت

اے آنکه بینائی و شنوائی من توئی
خواهم که کنی چنان بهشتم مشغول

کز عشق تو با تو هم پردازم پیش

و اگر نظر بالا ترکمی اشارت فنیهم با تو نماید محبوب نیز
مغلوب عشق چگونه گردد فهم من فهم و من لم یخفق لم یعرف
شرح این رموز آنست که نخست عشق سر از گریبان عاشق برزند

اذگاه بدامن معشوق در آویزد و چون هر دو را بسمت دوئی و
کثرت موهوم یابد نخست روی هر یک از دیگری بگرداند اذگاه لباس
کثرت از هر دو بر کشد و هر دو را برنگ خود که یگادگی صرف
است بدارد

این همه رنگها پر نیرنگ
خمر وحدت کند همی یک رنگ

لحمه بیست و هفتم عاشق را طلب شهود بهر فناست
از وجود در عدم و نابود برای آن زند که در حال عدم آسوده بود
هم شاهد بود و هم مشهود

زان قبل بود شاهد و مشهود
که بنزدیک خویش هیچ نبود

چون موجود شد غطاء بصر خود گشت از شهود محروم ماند بصر
او عین محبوب آمد بدلیل کنت سمعه و بصره و روئی او غطای
این بصر است
شعر -

اذت الخمامه علی شمس
فاعرف حقیقه نفسی

اگر این غطا که توئی تست از پیش بصر کشف شود محبوب
محبوب را بیند و محب درمیان نه اذگاه بسج سراو این ندا
آید که شعر

بذلک سرطال عنک اکتشافه^۱
ولاح صباح کنت اذت ظلامه

فانت حجاب القلب عن سرعینه
و لو لاک لم یطبح علییه خطامه^۲

روزت باتو بودم نهی دانستم
شب باتو غنودم و نهی دانستم

ظن بود مرا بهن که من جهله مضم
من جهله تو بودم و نهی دانستم

اینجا دعای عاشقی همه این بود که اللهم اجعلنی نوراً یعنی
 مرا در مقام شهود بدار تا بینم بتو که من توام آنکه گویم من
 رانی فقد رای الحق و من یطعم الرسول فقد اطعم الله که اگر من من
 باشم ترانه بینم لاجرم گویم نورانی اراده

خلق را روی کی دهاید او
 در کدام آئینه در آید او
 وما قدروا الله حق قدره

لبهجه بیست و هشتم محسوب چون خواهد که محب
 را برکشد نخست هر لباس که از عالمی باو همراه شده باشد ازو
 برکشد و بدل آن خلعت صفات خودش در پوشد پس بهمه نام های
 خودش بخواند و بجای خودش^۱ نشانند یا در موقف^۱ الهواقفش موقوف
 گرداند یا بحالیش بهر تکمیل ناقصان باز گرداند و چون بحالیش
 مراجعت فرماید آن رنگهای عالم که ازو برکشیده بود اکنون برنگ
 خود دروی پوشاند چون در کسوت خود نگرد خرد را برنگ دیگر
 بیند حیران بماند که

این چه ونگیست بدین زیبایی
 چه لباس است بدین یکتائی

از خود بوی دیگر یابد با خود گوید شعر

اشم منک نسیمها است اعرفه
 اظن لهیاءجرت^۲ فیک^۳ ارادنا

در خود نگرد همگی خود اورا یابد گوید
 انا من اهوی و من اهوی انا

در هرچه نظر کند وجه دوست بیند معلوم کند که کل شئی
 هالک الا وجهه چه وجه دارد چرا نشانید که ضحیر وجه عاید
 بشی باشد چه هر شی از روی صورت هالک است و از روی
 معنی باقی و بچه وجه معنی آن وجه ظهور حق است سبحانه

که و یحقی وجه ربک ای دوست چون دادستی که معنی و
حقیقت اشیا وجه اوست پس آرذا الاشیاء کها هی میگوئی عیان
بینی که

فذل کل شیء آیه
تدل علی انه واحد

قل لمن الارض و من فیها ان کنتم تعلمون سیتولون الله
سفن مستانده میروود محذور دار

من کل معنی لطیف احتیسی قددا
وکل خاطقة فی الیکون یطربنی

چه توان کرد

مرا چهو دل بخرابات می کشد هر دم
بگردها بل مناجات و زهد کی گردد

در بهتری افتاده ام که کرانش پدید نیست

حریفی می کنم با هفت دریا
اگرچه زوریک شبم ندارم

اگر معنی این کلمات یا بعض فهور مکرر نهاید محذور
که هر چند قصد می کنم که خود را بساحل اندازم تاخیرت
موجم در ربوده است و درلج افکنده

الجهد لله علی اننی
کضدع یسکن فی الیم

ان هی فاهت ملامت فاها
اوسكنت ماتت من الغم

وچندانکه خود را ملامت می کنم که

آنجا که بحر نامتناهیست موج زن
شاید که شبمهی نکند قصد آشنا

اما همت می گوید که نا امیدی شرط نیست

اندریس بهر بیگانه چو غوغ
دست و پای بزن چه رانی بگو

خطابه می کند که

که بود ما زما جدا مانده
من و تورفته و خدا مانده

مولوی جامی در خاتمه شرح می گوید رباعی

خوش آنکه لباس و هم را شق بینم
حق را همه خلق و خلق را حق بینم

به آنکه شود قید حجاب اطلاق
در ضمن مقیدات مطلق بینم

از رباعی

خامی تنی زان در سخن چند زنی^۱
به هوده دم از کن و مکن چند زنی

افتاده خسی بروی این تازه غدیر
لاف از تگ دریای کهن چند زنی

رباعی

توحید حق ای خلاصه مختصرات
باشد بسخن یافتن از مهتبرات

رو نخی وجود کن که در خود یابی
سری که نیاید از فصوص و لهجات

مسلك چهارم وحدت وجود و تعدد وجود و این
مسلك اخس است که از آنکه محققى در صدد تدریر آن شود
زیراکه هر یکی از عوام و خواص حتی بلاء و صبیان میدانند که
وجودیکی بیش نیست و موجودات متعدد اند زیرا که وجود مصدری
که معنی کلی است واحد است و بدستور اگر وجود منبسط اراده
کنند نیز واحد است اما تعدد موجودات پس همه ها میدانند
که زید غیر عمر و است و انبان غیر فرس پس این مسلك را
از تحقیقات صوفیه داشتن و بنام معارف بران گماشتن محض
سخافت عقل و خرافت فهم است و فقییر ذکر این مسلك درین
کتاب برای فائده دیگر نهوده

وجود بچهار معنی است بدانکه موجود عند التلخیص
بچهار معنی در کتب به نظر آمده

معنی اول ما قام به الوجود الحقیقی و شک نیست که
باین معنی برهیچ چیز صادق نمی تواند آمد مگر بر موجود
وجود حقیقی و آنهم علی طریقه قیام الشی بنفسه و هر چند این
طریقه قیام الشی بنفسه خلاف قواعد عرف اهل لغت است
اما اکابر علماء تلقی بقبول آن نموده اند چنانچه علامه دوانی
و علامه جرجانی بلکه جمله علماء چه فلاسفه و چه متکلمین قیام
الشی بنفسه را تسلیم می کنند و می گویند که ابیض است و بدستور
ما قام به البیاض است اما خرد بیاض نیز ابیض است و بدستور
حرارت که بملاحظه قیام او بنار حرارت است و نار حار اما چون
صدور آثار حرارت بر ذات حرارت است هر چند بشرط قیام
بنار باشد پس درین صورت حرارت هم حرارت است و هم حار الحاصل
طریقه قیام الشی بنفسه را همگی علماء و عقلا مسلوک داشته
اند و اقرار بآن می نمایند چنانچه بر متفحص کتب لایح است
پس اطلاق موجود بمعنی ما قام به الوجود الحقیقی باین طریقه
درست باشد

بدانکه از جمله اصحاب تصنیف و متأخرین محققین شیخ
مدب الله اله آبادی است که خود را شیخ کبیر عجمی مشرقی می
گویاند و در عبارات ایشان واقع است کلمه چند که موحش عوام
مقلدین و متطرق^۳ طعن منکرین گشته

ازان جمله آنکه واجب را موجود نباید گفت دوم آنکه او
تعالی جوهر محقول است سیوم آنکه مفید وجود را وجود درکار
نیست و چون سیرت قولی و فعلی ایشان در اتباع سنن هدی معلوم
و متیقن و قوت علمی و عملی ایشان از خارج واضح و مبرهن است
لهذا تاویل اقاویل ایشان و ارجاع باقوال حقه ضرور افتاده پس

(۱) ح باشد درین صورت هم حرارت است و هم حار (۲) ف گویند

(۳) ح مطرق

بدانند که ایشان یا از طریق قیام الشی بنفسه غافل بودند و این خود از وسعت^۱ باع ایشان در علم بعید است یا تدقیق فلسفی را بکار برده اند که معنی موجود بحسب لغت ما وقع علیّه الوجود است که صیغه مفعول به همین معنی مستعمل است این معنی خود به هیچ وجه بر واجب اطلاق نمی توان کرد لهذا در اسهام حسنی واجد آمده نه موجود و از همین جهت اهل لغت هم اتساعی نهوده موجود را هم به معنی ما قام به الوجود اختیار کرده اند

پس مجاز اول این بود که بحسب لغت ظاهر گشته و چون اهل لغت و عرف عام را معلوم و مسلم است که وجود واجب زاید بر ذات و قائم باو است پس برین مذهب همین مجاز اول کفایت نهود و چون حکما قایل شدند بعینیت وجود واجب ایشان را احتیاج به مجازی دیگر افتاد که در ما قام به الوجود قیام حقیقی قیام عارض است به محروض و آن خود در صورت عینیت وجود صحت نمی یافت لهذا قیام را بمعنی قیام الشی بنفسه استعمال کرده اند و بر این مجاز ثانی بناء اطلاق موجود بر واجب گذاشتند

و شیخ محب الله در اینجا هم دقت نظرکار فرموده میگوید که هرگاه در مرتبه ذات حمل الواجب وجود بالهوا طاقه صحیح نیست زیرا که وجود عین ذات و مرتبه ذات ارفع از آنکه حامل تغاثر اعتباری هم باشد پس آنجا حمل موافات که به اعتبار نحوی از تغاثر صورت نمی پذیرد در آن مرتبه درست نخواهد شد چه جائی که طریق قیام الشی بنفسه را که زیاده از حمل الواجب وجود مقتضی تغاثر است که در یک جانب ملاحظه قایم و در جانب دیگر ملاحظه قایم به درکار می خواهد در آن مقام گنجایش باشد اینست خلاصه تحقیق شیخ موصوف و این تحقیق بر قواعد شرع نیز به مذهبی تطبیق می یابد یعنی بر مذهب کسانی که میگویند اسهام الله توقیفیه اند پس هرچه از

شارح مرویست اطلاق آن جایز و آنچه مروی نیست بلافاصله هر چند اثبات آن بطریق وصفیت در ضمن افعال آمده باشد اطلاق نباید نمود پس چون موجود در اسهای حسنی مروی نشده اطلاق این لفظ هم بقواعد عقل و هم بقواعد نقل بر واجب تعالی نباید نمود و اما آنچه وی گفت که واجب جوهر محقول است منشأ آن خلط بحث است در وجود بحدت که موجود خارجی او است و در وجود منبسط که جوهر محقول است و استدلال بکلام حضرت شیخ اکبر قدس سره نهودن محمول بر همین تسامح و خلط است شیخ در فص شعیبی می فرماید

اما خطاء الحسابانية فلا تؤثر ما عثروا مع قولهم بالتبديل في العالم باسرة على احدية عین الجوهر المحقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد الایها كما لا تعقل الایه

و شک نیست که قبول صور عالم و جمع اعراض مجتمعه حال وجود منبسط است نه شان وجود بحدت پس ایشان درین مقام بر طریق مساوی که قوم تسامحی فرمودند و این خود احتمال نیست که ایشان از وجود منبسط غافل بودند زیرا که خود در بعضی تصانیف خود فرموده اند که عالم متعین در نفس رحمانی است که تعیین انبساطی وجود بحدت است پس معلوم شد که جهت عینیت و قهر و غلبه بر ایشان قاهر و غالب افتاده لهذا بتفرقه بین المرتبتین متوجه نگشتند و نظر بعینیت وجود بحدت باوجود منبسط حکم محقولیت را مطلق گذاشتند

و آنچه گفته اند که مفید وجود را وجود درکار نیست چون این قول که در تسویه نوشته اند جهلا عبدا لرشید جوئیوری رسید ملا مکتوبی بخدمت ایشان نوشته و خود جواب آن تحریر فرموده اند و حاصل آن بعد حذف تطویلات و تسویلات آنست که مفید وجود را همان وجود مفاد درکار نیست که واجب عین وجود بحدت است وجود مستفادظلی از ظلال اوست پس مفید

وجود را لازم نیست که خود هم بآن وجود مستفاد متصف باشد پس مراد ایشان ذی وجود خاص است ولا مشاهد فی هذا القول چون ایشان از اکابر قائلین بتوحد وجودی و قدوة معتقدان و شارحان کلام شیخ ابن العربی اند لهذا کلام ایشان درین نسخه آوردیم و محاصل حسنه آنرا که مطابق عقل و ذقل است ایراد نمودیم والا فقیه را بتاویلات کلمات شطحیه یاران مغلوب الحال مبالغات نیست اری رای صواب آن بود که ایشان از امثال این کلمات احتراز می فرمودند تا منکرین را محل تطرق مطاعن ذی شد و هم مقلدین را رهزن راه تحقیق ذی گشت مشایخ مستقیم الاحوال از امثال چنین کلمات موحشه تداشی تها می فرمایند اما چه توان کرد پس هذا اول قارورة کسرت ماشاء الله کان ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم

سوال ازین تقریر لازم آمد که اطلاق موجود بمعنی
ماقام به الوجود الحقیقی واجب تعالی بهجاز است

جواب نزد علماء مقرر گشته که لفظی که قوم بر معنی اصطلاحاً استعمال می کنند حقیقت است در معنی اصطلاحی اگرچه مجاز باشد بحسب لغت چنانکه النار محرقة که بطور محروف احراق را قایم بنار و اثری از آثار او دارند حقیقت خواهد بود نزد اهل لغت و مجاز خواهد بود نزد اشعری که وی قایل است بخلق احراق عقب مس نار الحاصل اطلاق موجود بمعنی مقام به الوجود الحقیقی بر واجب صحیح و بر غیر واجب غیر ممکن زیراکه وجود حقیقی حقیقت متاصله مستقلة قایم بذاته است پس صالح قیام بخیر نخواهد بود

معنی دوم مقام به الوجود المصدری و موجود باین معنی بر واجب محمول است و در صحت آن تردیدی نیست اما بر ممکن پس آن باطل است زیراکه اتصاف بوجود مصدری اگر در خارج است پس وجود لهذا المعنی از اوصاف ثبوتیه خارجیست

و اتصاف او بطریق اتصاف انضمامی خواهد بود و ثبوت شیء بشیء
فرم ثبوت الهیبت له قاعدة مقرر است پس آن شیء را وجود
دیگر پیش از اتصاف باین وجود لازم و این وجود ثانی نیز
بقاعدة مذکور مقتضی وجود ثالث پس لازم آید تسلسل در
وجودات فی الخارج و آن باطل است و بطریق تسلسل در اعتباریات
نیست که اینجا اتصاف در خارج ملحوظ و مفروض است و
بدستور اتصاف ماهیات بوجود در ذهن نیز صدیح نیست

قال المحقق البدوی فی الحاشیة القدیمة لوصح ذلك ان
اتصاف الماهیات بالوجود موقوفاً علی اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما فی الخارج او الذهن و علی التقديرین يلزم كونها
موجودة مراراً غیر متناهية

و الجواب بان هذا التسلسل فی الامر الاعتبارية لان الوجود امر
اعتباری لا یجبدی دفعا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجی فی
الخارج لم يلزم الا ان يكون قبل ذلك الوجود وجود آخر و هكذا
و هذا ایضا تسلسل فی الوجودات الخارجية التي هی امور اعتبارية
لا فی الوجودات الخارجية

فان قلت الشی الواحد لا يكون له الوجود واحد خارجي و
قد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما فی ذهن واحد او فی
اذهان متعددة فالمدور هو تعدد الوجود الخارجی لشیء و التسلسل
فی الوجودات و هذا لا ینافی فی الذهنی لجواز التعدد فیة

قلت الشی الواحد اذا وجد مثلاً فی ذهننا فلاشک انه ليس
له فی هذا الحال الوجود واحد فی ذهننا فاذا توقف اتصافه
بهذا الوجود علی اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما
فی ذهننا وهو باطل بالوجودان كما مر او فی ذهن آخر و تنقل
الکلام الیه و الحاصل انه اما ان يكون موجوداً فی مدرك او فی
مداری متعددة غیر متناهية و الاول باطل قطعاً لانا نعلم ان
الشیء اذا وجد فی مدرك لا يكون له فی ذلك الزمان فی ذلك
المدرك الوجود واحد و هذا و ان لم يكن اجلی من عدم تعدد²

الوجود الخارجی للشی الواحد فلیس با حقی منزه و الشانی يستلزم ان يكون فی الوجود اذهان غیر متناهية و اما در واجب پس چون وجود او ذاته لذاته و بذاته است پس انقطاع تسلسل من اول الوهلة در واجب متحقق گشت پس موجود بمعنی ماقام به الوجود الخارجی مخصوص بواجب ماند و ممکن را ازان حظی و نصیبی نیست (اینجا کسی خلط بحث نکند که هر چند وجود واجب لذاته است اما ثبوت وجود مصدری بواجب نیز فرع ثبوت مثبت له است که واجب است زیرا که ثبوت شی بشی فرع وجود مثبت له است فرع ثبوت وجود للمثبت له زیرا که اتصاف مقتضی وجود جادبین در خارج است پس اگر موصوف غیر موجود است ثبوت او به ضمیمه وجود نخواهد شد و وجود ثانی درکار خواهد شد بخلاف آنکه موصوف عین وجود باشد پس ثبوت این موصوف محتاج باضماع وجود آخر نیست و حاصل آنکه ثبوت شی بشی فرع ثبوت وجود مصدری موصوف نیست بلکه وجود حقیقی موصوف که مصدری هم فرع آنست درکار است آری بر قاعده متکلمین که وجود واجب را غیر ذات می گویند ذات واجب علت وجود خواهد بود و در ثبوت خود محتاج بضمیمه وجود ثانی خواهد ماند فتأمل بدقة النظر و قد مر مرارا من الحاشية القدیمة و غیرها من ان الحمل قد يكون لعروض شی بشی ای قیام مبتداه اشتقاق المحمول او حصته منه بالموضوع کها ان هو شان حمل العروضات و قد يكون خصوصيته ذات الموضوع من غیر عروض و قیام کها هو شان حمل الذاتیات و حمل زید علی نفسه و فی الواجب تعالی هذا النحو الشانی من الحمل فتذكر و تذكر) و اگر اتصاف ماهیت بوجود مصدری در عقل است پس رجوع بقول صوفیه افتاده که وجود ممکن در عقل است نه در خارج و موجود در خارج بمعنی متصف بوجود فی الخارج نیست مگر واجب

قال صدر الدين شيرازي في الاسفار الاربعه اما قول القائل
لو كانت للوجود افراد في الماهيات لكان ثبوت فرد الوجود
للماهية فرعاً على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشئ الآخر فرع على
ثبوت الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستفهم لعدم
خصوصية ذلك بكون الوجود ذا افراد بل منشاء اتصاف اهليته
بالوجود و سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له الامخصص
و تدقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ
للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية و الجمهور حيث غفلوا
عن هذا الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية² القابل بالفرعية
و تارة ينتقلون عنها الى استلزام و تارة ينكرون ثبوت الوجود
لاذهنيا ولا عينياً اذ يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود
وهو امر بسيط كساير المشتقات بحبر عنده بالفارسية هست وليس
له مبداء اصلاً لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من
التعيينات انتهى

مخفی نهاند که اولاً خود صدرا قاعدة کلیه فرعیه را در
وجود نیز بخصوصیت مسلم داشته پس تناقض بین کلامیه ثابت
شد و هم هذا چون وجود نفس ثبوت ماهیت است پس مأخوذ³
سخن در همان ثبوت داریم که این ثبوت بهاهیه ثابت است
یانه اگر ثابت نیست صادق آید الماهیه لیست بشابته و هو
باطل و اگر ثابت است پس این ثبوت اگر حقیقی یعنی مرادف
وجود حقیقی واجب است پس بیان آن گزشت که وی صالح قیام
بماهیه نیست و اگر ثبوت مصدری است پس اگر انتزاعیست
بیانش پیشتر می آید و اگر وصف خارجی انضمامی است پس
تاخر وصف انضمامی از موصوف واجب که قاعدة عروض و قیام
و وصفیت مقتضی آنست پس بعد از تسلیم تاخر وصف از
موصوف می پرسیم که این قاعدة کلیه⁴ (فرعیه یا مطلق است

(۱) ف ح اخر (۲) ف ح القابله بالفرعیه (۳) ف مأخوذ (۴) این

یا مستثنی منه الوجود اگر تخصیص کنند بهاعدا الوجود پس
تخصیص قاعده کلیه لازم افتاد و اگر گویند که قاعده بر عموم
خود است پس درین ثبوت نیز جاری خواهد بود پس این
ثبوت^۱ الهاییه که بهاهیته ثابت و وصف انضمامی او است در
ثبوت خود بالهاییه محتاج خواهد بود به ثبوت ماهیه موصوف
پس اگر ان ثبوت^۲ ثانوی او است لازم آمد علییه الشی لنفسه و
تقدم الشی علی نفسه و غیر ذلک اگر آن ثبوت غیر این
ثبوت است لازم آمد وجود شی واحد بوجودات و تسلسل در
وجودات و ثبوتات و توارد علل مستقلة بر محلول واحد پس
در مسئله ثبوت الوجود او الثبوت للهاییه از تخصیص قاعده
کلیه و استثناء وجود از ان کلیه گریزی نیست الا بطریق صوفیه
که قایل به ثبوت وجود للهاییه حقیقیه نیستند

میر باقر داماد که خرد را محکم حکمت ایمانیه میگوید
فرق در ثبوت و تقرر نفس ماهیه من حیث شبحها و قوامها که
مفاد جعل بسیط است و در وجود خارجی او که مقتضای جعل
مرکب است بیان کرده و سایر علماء مدققین که از وی متأخر اند
تلقى بقبول نهوده اند چنانچه این کلام صد را نیز مبنی بر همان
تقریر است و بر متامل صادق مخفی نیست که اگر ثبوت را
بطریق صوفیه مخصص بوجود علمی واجبی دارند فرق بینهما
متحقق است و الا نه ثبوت و تقرر ماهیه فی الخارج بحیثیه
وجود اوست و حیثیه شبح و قوام ماهیه مقید نهی شود و اگر
ثبوت و تقرر خارجی را مغایر وجود او دارند رجوع می شود
بقبول معتزله که می گویند الوجود ثابت و حق آنست که
ثبوت الهاییه و ثبوت الثبوت للهاییه هر دو یکجا منتهی می
شوند که قال المحقق الحدادی فی الداشیه القدیمه

مولوی جامی در رساله وجودیه خود می گوید فان قلت هذه
القدمة مخصوصة بهاعدا الوجود و المراد بها ان ثبوت شی هو

غیر صفة الوجود فہرم لوجود الہیثبت لہ و اما ثبوت الوجود لشی
فانما ہو مشروطۃ بوجود الہیثبت لہ حیث ثبوت الوجود لہ لا قبلہ
ولا شک اذہ حیث ثبوت الوجود لہ ہو وجود بنفس ذلک الوجود

قلنا التخصیص و الاستثناۃ ادما یجریان فی الخطابات الظنیۃ
لا فی العقلیات الصرۃ لا سیما الضروریات و ایضا من راجع وجدالة
واتصف من نفسه ادرک ان انضمام امرین محدودمین فی الخارج
من غیر قیامہما او قیام احدہما بوجود خارجی لا یوزع العقل
بل یشہد بامتناعہ

فان قلت الہاہیۃ باعتبار وجودہا العقلی محروضة للوجود
الخارجی فکون ثبوت الوجود الخارجی لہا فی العقل فرعاً لوجودہا
فیہ لا فی الخارج

قلنا ینقل الکلام الی لا وجودہا العقلی بان نقول ثبوت الوجود
العقلی لہا فی العقل موصوف علی وجود سابق لہا فیہ و ثبوت
الوجود السابق لہا علی وجود سابق آخر فیہ فیتسلسل الوجودات
و لیس ہذا من قبیل التسلسل فی الاعتباریات التی ینقطع بانقطاع
الاعتبار فان کل لاحق موقوف علی السابق کما لا یخفی علی المستدیر
انتهی کلامہ اذ اللاحق الاخیر موجودۃ عندکم بلا ریبۃ فیلزم
وجود جمیع السوابق ولا ینقطع لان انقطاع الاعتبار لا یتأتی الا
فی جانب الاستقبال او الاعتباریات المحضۃ لکن لا یخفی علی
الملاحظون ان الملاحظۃ العقلیۃ ظرف الخلط والتحریرۃ معا فیہن
للعقل ان یلاحظ الہاہیۃ مسراقۃ عن الوجود ثم تصف بہ و ہذا
لا یستدعی سبق وجود آخر علی الوجود العقلی فتأمل فیہ

(طرفة ماجرا آنست عقل نیز موجودیست یعنی ماہیتہ
موجودۃ است پس چون در ماہیت عقلیۃ سخن رانیم برام وجود
عقلی و کل دیگر می باید و تسلسل در عقول لازم آید کہ از امور
خارجیہ اند و اگر گویند کہ انتہای این تسلسل بعلم الہی است
پس ہاں قول صوفیہ ثابت شد کہ اشیا کہ در علم الہی حاضر

اشد والاعيان ما شهدت رايحة الوجود كليتة مقرري ايشان باثبات
وسيد فتدبر

وقال في الهامش عليها قد اشتهر فيما بينهم ان ثبوت شى
بشى فرع لوجود المثبت له و ادعوا فيه الضرورة

قيل ينتقض هذا بصفة الوجود فان ثبوت الماهية لو كان
فرعا لوجود الماهية تسلسل الوجودات

واجيب بالتخصيص بان المراد ثبوت شى لشى هو غير صفة
الوجود فرع لوجود المثبت له و اسند هذا التخصيص الى الامام و قال
السيد الشريف قدس سره^١ فى حواشيه على شرح حكومة الخمين
و الحاكم بالتخصيص بدية العقل الفارقة بين الوجود وغيره

وقال فى حواشيه على شرح التجريد هذا ليس بشى لان
البداية لا يفرق فى ذلك بين صفتة و صفتة نعم يشهد بان
قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب
ان لا يكون قيامها قياما خارجيا على نهو قيام البياض الى الجسم
لانه استثنى من تلك القاعدة بالبداية لان الاستثناء من القاعدة
انما يكون فى الظنيات لا فى العقليات انتهى

و در اصول سابقه معلوم شد كه حكم بداهت اين استثناء مرقب
است بر بداهت اثبات تعدد موجودات كه بواسطه تخالف احكام
و تمايز آثار بهرتبه قطع و يقين و ضرورت رسیده و كیفیت این
بداهت و اشتباه آن بنظری و عدم تفرقه در بداهت و هم و بداهت
عقل بتفصیل بیان نموده و بطلان قیام این بداهت چنانچه باید
تشریح یافته هرگاه اصل بداهت تعدد حقایق باطل گشته این بداهت
استثناء كه بنای فاسد بر فاسد است بطریق لولى باطل بر آمده

قال الفقير على الماهية فى اجلة التائيد و دعوى الضرورة فى
محل النزاع مع جم غفير من الازكياء الذين ياتى ذكرهم و قيده
بذلك لا حترار عن خلاف السوفائيه فى البديهيات باطله دشامت
من روية الكثرة فى الوجودات فتوهم ان لكل موجود وجودا خاصا

وحدوث^١ بعضها فتوهوا ان وجود الحادث الان غير وجود المستمر من الماضي الى الان و فناء البعض فتوهوا ان الوجود الفاذى غير وجود المباقى ولا يستلزم كثرة الوجودات كثرة الوجودات اذا لم يكن عين الماهيات لتمييز الماهيات مع عدم تمييز الوجود ضرورة اذا لانك فى وجود الشبح المرتقى من بعد ما نشك فى ماهيته و تدققها بالوجود دون تحقق الوجود لها للدور و الحدوث بالاضافة اى باضافة الوجود الان الى الحادث مع استمرار الاضافة الى المستمر و الفناء بزوالها^٢ المراد بالاضافة اشراق الوجود برفع الحجب بتصقيل المرامى القابلة للمثورة و بزوالها اسبال الحجب بتكدير المرات بل هو واحد يظهر فى الكل ظهور الوجه الواحد فى المرايا المتعددة وجودها متعددة مع بقائه على وحدته و مرايا الوجود هى حقائق الاشياء المسماة فى اصطلاح الصوفية بالاعيان الشابتة انتهى كلامه

سؤال اين استثناء تخصيص قاعدة كلية فرعيه ليست بلذة تحميم قاعدة يعنى ثبوت شى بشى فرع ثبوت الهشيت له سواء كان بنفس الشابت او بتغيره

جواب اين استثناء عند التدقيق^٣ تخصيص است اگرچه در صورت تحميم آمده و بدستور انتقال از فرعيه باستلزام چنانچه مدقق دوانى نهوده فى الحقيقه استثناء تخصيص است اما بصورت تحميم آمده و قطع نظر از اينكه استثناء تخصيص در قواعد كلية جارى نيست و از اينكه اين استثناء و انتقال تحميم است با تخصيص بطلان استثناء وجود از اين قاعدة در جواب مدقق دوانى ميرسد فليمنظر

و اگر اتصاف ممكن بوجود مصدرى انتزاعى است پس عند التحقيق اين اتصاف انتزاعى نيز مقتضى وجود موصوف است قال فى الحاشية القديمة فان قلت لمصار الاتصاف تقتضى ثبوت الموصوف فى ظرفه ولا يقتضى وجود الصفة فيه مع ان كليهما ظرفان قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى

الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من اعدام الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض و مثال الشاذي اتصاف زيد بالحي و لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه مالم يكن الشئ موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا يكونه بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الوجود الخارجى امورا اضافية او سلبية لا تحقق لها في الخارج و يصف بها وصفا صادقا انتهى

ولا يخفى ان قوله ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه مالم يكن الشئ موجودا في الخارج لم يصح انضمام وصف اليه الخ ينادى بصوت رفيع و الحق ايضا لا يتجاوز عنه بان انضمام وصف الى شئ موقوف على وجود ذلك الشئ سواء غير عن هذا التوقف بالفرعية كما يفعله الجمهور او بالاستلزام هربا من النقص بالوجود كما فعله الدواني فاذن نحن نستلزم ان الشئ مالم يكن موجودا اى متصفا بالوجود لم يصح انضمام وصف اليه كما قلنا فاتصاف الشئ بالوجود الذى هو ايضا صفة لا يصح الا اذا كان ذلك الشئ موجودا ولا معنى لكون الشئ موجودا الا اتصافه بالوجود فتوقف اتصاف الشئ بالوجود على اتصافه بالوجود فان كان بوجود اخر فيلزم التسلسل و ان كان بنفس هذا الوجود فطرفا هذين الاتصافين هما الشئ و الوجود فيجب ان يكون الاتصافان ايضا متحدين ضرورة ان مغايرة الاتصاف باتصاف اخر ليس الا باختلاف طرفيه فلها اتحد اتحد ايضا فيلزم توقف الاتصاف على نفسه وهو باطل و اما في صورة الاستلزام فنقول ان الاتصاف الشاذي مستلزم للاتصاف الاول و يجب المغايرة بين اللازم و اللازم سواء كان علاقة اللازم عليه احدهما للاخر او محمولة كليهما لعلة اخرى و ان لم يتحقق المغايرة بين اللازم و اللازم فليس هناك لزوم اصلا وقد بينا ان لاتخاير بين

الاتصافيين عند اتحاد الطرفين فلا يفيد للمحقق الانتقال من الفرعية
الى الاستلزام ولا يصح الاستثناء ايضا لان غاية التوجيه في الاستثناء
هو ان اتصاف الشئ بالوجود فبرم الاتصاف بنفس ذلك الوجود وبنهم
آخر قد تقرر ان المعنى المصدرية لا يتخصص ولا يتحدد^١ الا بالاصافات
الى الامور المختلفة فان كان المضاف اليه امرا واحدا لم يتحدد افراد
المصدر المضاف اليه و اذا تمهد هذا فاعلم ان ثبوت^١ المثبت له
بنفس الوجود لا معنى له الا ثبوت الوجود له فان قيل ثبوت
الوجود لشئ يستلزم ثبوت الوجود له فيلزم ان يكون الشئ لازما
لنفسه وهو صريح البطلان فان اللزوم لا يتصور الا بالنسبة الى الخارج
لا الذات و الذاتيات فتأمل فانه دقيق

و اعلم ان من تدقيقات المتأخرين في معنى الاتصاف و بيان
اقسامه ان الوجود الرباطي على ما هو المشهور يطلق على معنيين
احدهما النسبة الحكمية المشتغل عليها جميع الحقوق في الحكاية و
الاتصاف قد يطلق على هذا المعنى و الآخر وجود الشئ و ثبوته
بشئ في مرتبة مطابق الحكم وهذا قد يكون وجودا له بحسب
حاله في نفسه و يقال له الانضمامي كوجود الاعراض لحوالها
وقد يكون مجرد الشئ^٢ لاخير و قيامه بحسب^٣ حال الخير من
غير ان يكون وجودا في نفس ذلك الشئ كما للامور^٤ الانتزاعية
في طرف لا يتقوم^٤ محروضا بها بهائية و يقال له الاتصاف^٤ الانتزاعي
سواء كان في الخارج كاتصاف زيد بالسهم بالفرقية او في
الذهن بحسب^٥ الخارج بان يكون مصداق هوية عينية و ان كان
مطابق الحكم هوية ذهنية بحسب عروض حصصها لها في العقل
كما قيل او بحسب كونها بتقومها^٦ بالوجود الذهنية^٧ من حيث
اشتراطه بالوجود الذهني كاتصاف الهاوية بالكلية ونحوها فهذا
المعنى الثاني اذا اضيف الى الموصوف يصير اتصافا انضماميا

(١) ه الاتصافات (٢) ف ح الخير (٣) ف ح الامور (٤) ف تتقوم

(٥) ف يجب (٦) ف يقومها (٧) ح ذهن

كان ^١ أو انتزاعيا وإذا اضيف إلى الوصف يصير ^٢ عروضيا وقياما وقد يطلق الاتصاف على التجوز على القيام ^٣ سواء حقيقيا وهو المأخوذ على الوجه الاعلى حيث يتناول الخلط الاتحادي الذي بدسب لا يتميز الموصوف عن الوصف حيث تقوم وتصلية به في طرف ذلك الخلط كما للهوية بالقياس إلى وجودها و ذاتياتها في مرتبة مصداق الحكم أو غير حقيقي وهو قيام الشئ بنفسه الذي مرجعه عدم القيام بخيرة و أما العروض فمختص بالعرضيات

الاتصاف على أربعة أقسام و بهذا يظهران الاتصاف

على أربعة أقسام

الاول الانضمامي كاتصاف الجسم بالبياض

و الثاني ان يكون الموصوف وحدة موجودا في الخارج متميزا عن الوصف. يتقدم تحصلا على الاتصاف به مع كونه بدسب هذا الوجود على حيشية يصح بالنظر اليها اخذ الوصف و انتزاعه منه و من هنا يقال ان هذا الاتصاف في الخارج و ان كان انتزاعيا كاتصاف السهام بالفرقية و زيد بالحن

الثالث ان يكون الموصوف بشرط حصوله الداعي متصفا الوصف اتصافا انتزاعيا كاتصاف بالكلية و نحوها

و الرابع ان يكون الموصوف وحدة موجودا في ظرف ^٤ غير متميز فيه عن الوصف متصلة به فيكون الاتصاف الحقيقي في ظرف اخر هو الذهن او من الملاحظة العقلية التي هي ظرف الخلط و التعريرية باعتبارين لكن بدسب ظرف فيه الخلط الصرف كالخارج مثلا كالاتصاف بالوجود وما يتقدم هذا اذا اعتبر في ظرف الاتصاف تتميز الموصوف عن الوصف بمعنى تعريرية عنه بالنظر إلى ذاته مع عزل النظر عنها هو خارج عنه مع بقاء تقوم في نفسه و اما اذا اعتبر فيه مجرد كون الموصوف فيه بحيث يصح اخذ الوصف و انتزاعه منه و ان كانت الحيشية ^٥

(1) ح و (2) ف. حقيقيا (3) ف. يتهم (4) ف. ظرف (5) ف. ملاحظة

(6) ف. عنه

دفس ذاتیه او استنادیه الی الجاعل علی وجه التحلیل کما فی الاتصاف
 با لذاتی والوجود فی الیهیون^۱ فیکون ظرف^۲ الخلط بعینیه^۳ ظرفا^۴ الاتصاف
 و ان کان اطلاق الاتصاف علیہ علی التجوز

فان قیل علی هذا لا یکون الوجود و ندوه من المحقول الشانی
 المحتبر فیہ کون الذهن فقط ظرفا^۵ الاتصاف

قلنا ان المحتبر فی المحقول الشانی هو الاتصاف بدسب
 الحقیقه و ان هو الا فی الذهن و قیل الاتصاف بالوجود و ندوه لیس
 الا فی مرتبه الحکایه دون الیهی عنده کما یدل علیہ ظاهر کلام
 المحقق الدوانی

ولا یخفی علی الفطن العارف ان ما استفاد من هذا التحقیق
 هو ان الاتصاف لیس حقیقه فی الخارج بل هو عقلی صرف فان
 اطلاق الاتصاف علی مجرد کون الموصوف فیہ بدیث^۳ یصح انتزاع
 الوصف عنه اطلاق مجازی و کذا ما استفاد من کلام المحقق
 الدوانی من عدم کون الاتصاف فی الیهی عنده والحضارة فی الحکایه
 فقط یدل علی ان الشی غیر متصف فی ذفسه بالوجود و اما
 الاتصاف الحقیقی الذی یحتبر فیہ تہیز^۳ الموصوف عن الصفة فی
 ظرف^۴ الاتصاف فهو لیس الا فی الحقل و ندو الملاحظه فیہذا
 القدرتم مطلب الصوفیه ایضا رحمهم الله من ان وجود الیهیات
 امر عقلی ای اتصافها بالوجود بحدض الملاحظه العقلیه و بعد
 التتیا والتی مال هذا التحقیق الی ان لیس فی الخارج الا هویه
 واحدة ثم الحقل یضرب من التحلیل تحلیلها^۵ و تفصلها الی ماهیه
 و وجود و یصفها به^۶ و ینزع منه کما قال المحقق الدوانی والفاضل
 الهروی و غیرهما من جمیع کثیر من العلماء والفضلاء

پس حاصل این همه آنست که عقل از ماهیه انتزاع وجود
 میکند و حالانکه این انتزاع عقل از قبیل اغلاط اوهام است
 زیراکه ما عنه^۶ الا انتزاع چیز دیگر است که مستقل است در

(۱) فـ. ظرفـ. (۲) فـ. ح ظرفـ. (۳) فـ. ح بدسب (۴) فـ. ظرفـ.

(۵) فـ. ح یدلها و یفصلها (۶) فـ. و یضیفها

صحت انتزاع و عقل پس با دراک آن نبرده نسبت آن بهاهیه میکنند
و آن چیز دیگر ذات وجود حق است که در هر جا ساری و در
هر جا انتزاع موجودیه راجع باو است و بیادش عنقریب می آید
و قطع نظر از ضرورت وجود موصوف در اتصاف انتزاعی ما می
پرسیم که این انتزاع وجود مصدری اگر بدون مبداء انتزاع است
پس محض منتزع عقل و مخترع و هم گشت و اگر مبداء انتزاع
(است پس آن مبداء انتزاع) چنانچه اصحاب نظر با جماع نوشته
اند که مبداء انتزاع وجود در واجب ذات اوست بذات خود و در
ممكن استناد (الی الجاعل پس ازین استناد^۲) میپرسیم که صفات
ثبوتیه خارجییه ممكن است یا محض منتزع عقل و معدوت و هم اگر
محض منتزع عقل^۳ است بدیهی است که (امر) عقلی محض اگر
منضم گردد بهاهیه پیش از وجود فایده انتزاع نخواهد بخشید
مگر بطریق اختراعات اوهام و اگر صفت ثبوتیه خارجییه است پس
ثبوت این استناد فرع ثبوت مشیت^۴ است در ظرف خارج پس
ممكن را پیش از ثبوت این استناد وجودی دیگر درکار شد پس سخن
دران وجود وجود افتاد و لزوم تسلسل متحقق گشت پس قیام وجود
مصدری بممكن غیر ممكن و اطلاق موجود بممكن ما قام به الوجود
المصدری نیز مخصوص بمضرت واجب است تعالی شانه

میر باقر داماد تدقیق فلسفی بکار برده فرق در مبداء
و مناط میکنند و میگویند که مبداء انتزاع وجود در ممكن ذات
واجب است و مناط انتزاع حیثیت استنادیه و مخفی نیست که
ماهیه^۴ ممكن من حیث هی لا موجوده ولا محدوده بلکه از امور
عقلیه اعتباریه و وجود مصدری نیز امر اعتباری و مناط انتزاع
نیز اعتباری پس موجود حقیقی نهاند مگر وجود واجبی و این
تفرقه و تدقیق هیچ فائده ندهد بخشد و نیز سخن دران حیثیت
میکنیم که این حیثیت استنادیه است یا تحلیلیه است پس
مناط انتزاع نهاند یا تفهیدیه پس اگر داخل اشیای موجوده منتزعه

عنها است پس مرکب از اعتباری و غیر اعتباری اعتباری است و اگر خارج است پس لازم امر جمیع موجودات ممکن است و تحقیق میسر داماد که استناد لازم امر بطبیعت^۱ مشترک می کند وجود مصدری را که لازم امر جمیع ممکنات موجود است مستند بطبیعت مشترک که حیثیت صدور عن الجاعل است می کند پس واجب آمد که این لازم امر یعنی حیثیت تقیید مستند باشد بطبیعت مشترک دیگر و هلم جرا و این تسلسل هر چند در امور اعتباریه است اما استدلاله اوبدییهی است که انقطاع آن باذقطاع اعتبار متصور نیست فتامل فیه

سوال اگر کسی گوید که محض استناد استناد ممکن بجاعل آذنت که جاعل تعالی شاذ ماهیه^۲ ممکنه را بذریع ساختن که انتزاع وجود از وی صحیح گشته و همگی علما بعد تطویلات کلام آخر رجوع بهمین تحقیق میکنند و جواب اخیری مر ایشان را همین تحقیق است

جواب (در صورت جعل مرکب ماهیه^۲ فی حد ذاتها مستغنی است از جاعل وهو باطل کما مر مرارا و در صورت جعل بسیط و افاضه نفس ماهیه^۲) حدوث شی لاین شی محال و در حدوث ذات نیز همین حال است پس معلوم وجهی از وجوه علت و شادی از شیون و حیثیت از حیثیات و اعتباری از اعتبارات او خواهد بود و چون علت اولی تعالی شانها بسیط محض است پس سرایت او در محمولات بتمامها است و ذات علت محیط بحیثیت محمول است و محیط بحیثیت اخیری محمول آخر پس مبدء انتزاع وجود ذات محض ماند که پیش از حیثیات نیز صحت انتزاع وجود مصدری از آن ذات بود و حیثیت را تأثیری درین انتزاع نهاند^۳ (و بغلطی عقل مشوب بوهم غیر محمل بذورحق آن انتزاع وجود منسوب به ماهیه اعتباریه و ذهنول از ماینتزع عنه فی نفس الامر واقع گشته) فاذن لاوجود الا الله

(۱) ف موجوده (۲) این عبارت در ف و ح نیست (۳) ف بهاند

(۴) این عبارت در ف و ح نیست

صادق آید فتأمل (فیه حق التأمل فان المقام مزلة الاقدام و الاستعداد من الله المتعالم ببدانک) کلیه حدوث شی لاین شی محال چنانکه در حکمت رسیده باثبات رسیده همین قسم در حکمت الهیه نیز این کلیه مسلم الشبوت است

قال الله سبحانه و تعالی امر خلقوا من غیر شی امر هم الخالقون این استفهام اذکاری دلیل است بر استحالة مخلوقیه من غیر شی یعنی حدوث شی من غیر شی محال

و فی الحدیث عن طائوس قال جاء رجل الى عبدالله بن عمرو بن العاص فساله عن خلق الخلق قال من الماء و النور و الظلمة و الريح و التراب قال الرجل مر خلق هؤلاء قال لادری قال ثم اتی الرجل الى عبدالله بن الزبیر رضی الله عنهما فساله فقال مثل قول عبدالله بن عمرو قال فاتی الرجل عبدالله بن عباس رضی الله عنهما فساله فقال مر خلق الخلق قال من الماء و النور و الظلمة و الريح و التراب قال الرجل فهم خلق هؤلاء فتلا عبدالله بن عباس رضی الله عنهما و سفر لکم ما فی السموات و الارض جمیعاً منه فقال الرجل ما کان لیأتی بهذا الا رجل من اهل بیت النبی صلی الله علیه و آله وسلم

شیخ ابراهیم کردی میگوید قال البیهقی قلت اراد ان مصدر الجہیم من خلقه و ابداعه و اختراعه خلق اولاً الماء و ما شاء من خلقه لاین اصل و لاین مثال سبق ثم فحله اصلها خلق بعده فهو المبدع وهو الباری لرب غیره ولا خالق سواه انتهى

اقول لوکان مراد ابن عباس مجرد ماذکره البیهقی من ان مصدر الجہیم من خلقه کان یدفی فی ذلک قوله تعالی الله خالق کل شی لکن السؤال انما وقع بهم و وقع الجواب عنه فی تلاوته الآیه فالظاهر ان فهم السائل من تلاوة ابن عباس لیس مجرد ماذکره بقرینة قدح ماکان لیأتی بهذا الخ فان ماذکره البیهقی

لیعرفه كل من امن به لقوله تعالى الله خالق كل شی فلا يظهر
وجه بقول ابن عمرو و ابن الزبیر لا ادري فانهما من افضل المؤمنين
بان الله خالق كل شی و اذا قيل ان ابن عباس رضی الله عنهما
اراد بتلاوة الآية ان جميعا منه ای من نوره المضاف الذي هو
الحمام الوجود المفاض منه تعالى بايجادته تعالى انطبق الجواب
على السؤال من غير تكلف ولا مدور انتهى كلام الكردي من
استغاف الحنیف بسلوک مسلک التعریف

و بریں تقدیر مفاد کلمه هه ازوست و هه اوست و هه
اوست یکے باشد که آنجا مبدائیة و قیومیة بمعنیة بعینیت
اوست بالشیء که سبق تفصیله فلیحفظ

و حدیث مشهور اذا من نور الله و الكل من نوری علی
اختلاف الفاظ الروایة منادیست بصراحت باین معنی بنوعیکه
محتاج بیان نیست

معنی سیوم مصطلح حکما است و ایشان موجود بمعنی
مانسب الی الوجود میگیرند چنانکه ما مشمس که چون آب
به نسبت محاذات آفتاب گرم گشت از لفظ شمس مشمس اشتقاق
نمودند و برآن آب اطلاق نمودند و شک نیست که این بحسب
عرف عام و اهل لغت مجازی مدح است و اگر قومی لفظی را
بمعنی خاطر خواند اصطلاح مقرر کنند تعرض برد و کد آن لازم
نیست لامشاهدة فی الاصطلاح این قدر خود مسلم گشت که
ممکنات را موجودات گفتن بطریق مجاز اصطلاحی است اما چون
فرقه عظیمه از علما و عقلا بان رفته اصطلاح خود قرار داده
اند و البته از وجوه مناسبت خالی نیست لهذا تفتیش این
مقام هم از واجبات است

بدانکه باعث بر این اصطلاح ایشان را آن شده
که ایشان بپیراهین عقلیه دریافت نمودند که در واجب
تعالی وجود مطلق عین اوست و در ممکنات نه عین

ثبوت ایشان است که زاید عارض که بر نحو انضمام و نه بر
نحو انتزاع و درین محل ذکر بعضی مقدمات دلیل مشهور که
علامه رازی برعینیت وجود مطلق قایم نهوده و سایر ادکیاء
آنها مسلم داشته اند ضرور افتاده

کل مفهوم مغایر الوجود كالانسان مثلا مالک دینضم الیه
الوجود بوجه من الوجود فی نفس الامر یکن موجودا فیها
مطلقا و این مقدمه منادی است بدانکه چون ایشان قایل باشند
که وجود محوری است از تقیید بغیر و الانضمام بغیر پس
حکم بوجود هیچ شی غیر از وجود مطلق درست نخواهد شد
و چون حکما قایل تنزل و تجلی نیستند پس بر مذهب ایشان
در هیچ مرتبه انضمام وجود باشیاء صحیح نیست و بدستور
مقدمه ثانیه این دلیل و مالک یلاحظ العقل انضمام الوجود
لم یکن له الحكم بكونه موجودا یعنی قاعقل انضمام وجود مطلق
را باچیزی ملاحظه نکند ممکن نیست مرعقل را که حکم کند
بهوجودیة شی که ثبوت وجود مصدری است یعنی انتزاع
موجودیة از شی به انضمام وجود حقیقی عند العقل صحیح
نیست و ازین جا معلوم شد که نسبت غیر انضمام در انتزاع
وجود مصدری و حکم بهوجودیة کافی نیست و در همین دلیل
میگوید و یكون الواجب هو الوجود المطلق المحوری عن التقیید
بغیر و الانضمام بغیر

و از بعض فضلاء منقول است که وی از علامه رازی شنیده
که این است مذهب اولین و آخرین از حکماء مدققین و لهذا
حکماء میگویند که اسم فاعل و مفعول گاهی بمعنی نسبت می
آید چنانکه مشمس و دایره پس همین معنی موجودیة اشیا
خواهد بود که اشیا را نسبت است بوجود حالا از حال این
نسبت سخن باید راند که نسبت باشیا در خارج ثابت است

یا در عقل صرف اگر در عقل صرف است پس این موجودیه
مجازیه هم که فرع ثبوت نسبت است مدحض عقلی خواهد بود
و لیس کلامنافیه

و اگر اتصاف این نسبت در خارج است پس در ظرف اتصاف
وجود موصوف شرط است پس ممکن را وجودی باید که مقدم باشد
برینی نسبت که مقدم است بر وجود پس یادور لازم است یا
تسلسل و علاوه باطلان بالاتفاق پس حصول این نسبت هر باشیام
محال که مستلزم محال است لو سلمنا که اشیا را با واجب نسبتی
است پس این نسبت اگر ایة نسبت کانت گیرند پس لازم
می آید که صور علمیه واجب که ماهیات ممکنات اند همه قدیم
باشند ازلا و ابدا زیرا که مفروض عموم نسبت است پس ایشان
را هم نسبت محاذات و حضور عند العالم متحقق است پس می
بایستی که اطلاق موجود بر اشیا در ازل باشد و اگر گویند که حکما
قایل بقدم عالم اند گوئیم شک نیست که جزئیات حادثه خود
البتة نزد ایشان هم قدیم نیست و اگر گویند تعلق علم بجزئیات
نیست پس ازلیة جزئیات نیست پس ازلیت جزئیات لازم نیاید
گوئیم که ایشان و محققان ایشان قایل اند بعلم بجزئیات علی وجه
الاجمال پس نسبت اجمالی متحقق گشت و بفرض عموم نسبت
کافی باشد در ازلیت اینها و اگر خصوصیت نسبت^۱ بیان می کنند
پس شک نیست که نسبت مبدائییت و علییت^۱ مقید نهی شود زیرا که
بدکم حدوث شی لا عن شی محال لازم می آید که وجود مطلق
واجبی ساری باشد در اشیا بحیثیات مختلفه پس تعدد موجودات که
مدار علیة ایشان است بر هم خورد و چون حیثیات از مداخلت در
انتزام موجودیت از وجود مطلق محزول اند پس لا موجود الا الوجود
الواجبی باثبات رسیده خواهد مقرر باشند خواه منکر خواه بدانند
یا ندانند

و کیف ما اتفق اطلاق مجازی را که منکر نیست سخن در
اطلاق موجود با حقیقه بر غیر حق است و آن خود با اثبات نرسید

وچون صوفیہ نسبت مظهریہ و ظهور انعکاسی اثبات می کنند پس ایشان باین معنی قائل اند که عکس مجازا موجود است و حقیقتہً بالشخص فا فہم

قال المصدر الشیرازی فی الاسفار الاربعۃ و ذهب جماعة الى ان الوجود الحقیقی شخص واحد وهو ذات الباری تعالیٰ و الماهیيات امور حقیقیة موجودیتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبی و ارتباطها به تعالیٰ فالوجود واحد شخصی عندهم و الوجود کلی لہ افراد متعددة هي الموجودات و نسبوا هذا المذهب الى اذواق المتألهين

اقول فیہ نظر من وجوبہ

الاول ان كون ذات الواجب بكونه وجردا لجميع الماهیيات من جواهر و اعراض غیر صحيح كما لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات بها لاتفاوت فیها بحسب الماهیة مع ان بعضها متقدم علی بعض بالوجود ولا یعقل تقدم بعضها علی بعض بالوجود مع كون الوجود الواحد وحدة حقیقیة منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم و التأخر ليس من الوجود الحقیقی بل فی نسبتها و ارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقیقی اقدم من بعض آخر ^١ بقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لاتحصل ولا تفاوت لها فی نفسها بل باعتبار شی من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدثية و المنسوب ماهیة و الماهیة بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم و التأخر و العلوية و المحلولة و ^٢ الاولیة ایضا بعض افراد بالقياس الى بعض لعدم حصولها وليستها فی انفسها و بحسب ماهیتها فمن این يحصل امتیاز بعض افراد ماهیة واحدة بالتقدم فی النسبة الى الواجب و التأخر فیها

٤

و الثاني ان نسبتها الى الباری ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب ذا ماهیة غیر الوجود بلی ذا ماهیات متعددة متخالفة

(١) ف بعد (٢) ف ولا اولوية (٣) ف ليستيتها (٤) ف و الثاني

و سيجب ان لا ماهية له تعالى سوى الازلية و ان كانت النسبة بينهما و بين الواجب تعالى ^١تعلقية و تعلق الشئ فرع وجودها و تحققها فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و تعلقها اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بنحيرها فان كثيرا ما تصور الماهيات و تشك^٣ في ارتباطها الى الحق و تعلقها به تعالى بخلاف الوجودات اذ لا يمكن ان يقال ان هوياتها لا يخاير تعلقها و ارتباطها اذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من انحاء الوجود الامن جهة العلم بحقيقة سببية و جاعلة كما بين في علم البرهان و سنبين في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى

الثالث ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ^٤ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية و الوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب و بعضها انتزاعية كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات امر انتزاعي و وجود الواجب لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخص و الموجود كلي متحدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهر اجل نقول لافرق بين المذهبين في موجودية الاشياء و وجودها محض عقلي و مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ماهية الوجود نفس الذات او شئ^٥ اخر ارتباطها كان اولا فان اطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك انتهى

وانت تعلم ما فيه لان اهل هذه الطريقة لا يقولون بقيام الوجود و انتزاعه من الممكنات بل لا ينتزع الاعن نفس ذات

(١) ف تعلقية (٢) ف ح من (٣) ف و تشك (٤) ف الطريقة متكثرة

(٥) ف ح شيئا آخر

الباری تعالی و یقولون ^۱ یصدق الوجود علی الیهکانات من دون
 قیام الوجود و انتزاعها عنها و یقولون صدق المشتق علی شی
 ولا یقتضی قیام مبدئیه به كالحداد و المشمس یصدقان علی شی
 من دون ان یقرم به مبداء و اهل الطریقه الشهوده یقولون
 بانتزاع الوجود من الیهکانات و یقولون صدق الوجود علیها
 بقیام مبدئیه او انتزاعه ^۲ عن الیهکانات فقولیه بان وجودات الاشیاء
 بهذه الطریقه ^۳ اراده متکثره ظاهر الفساد لانه ان اراد بالوجودات
 الحقیقیه الحینیه ففساده ارفع من ان یخفی و ان اراد الوجودات
 الانتزاعیه فلا یخفی ان تکثرها یمتنع تکثر منشأ انتزاعها
 و منشأ انتزاعها علی هذه الطریقه واحده هی نفس ذات الواجب تعالی

معنی چهارم مختار شیخ ولی الله محدث هرچند این
 معنی هم از کتب قوم مستنبط میگردد اما شک نیست که
 این معنی حقیقی نیست بلکه مصطلاح و مجاز اصطلاحی و اصطلاح هم
 اصطلاح قومی نیست بلکه مصطلاح شخصی یادو شخصی است

مواطن تحقق اشیاء صاحب قول الفصل دقیقه در تحقیق
 مواطن اشیا نوشته و هرچند استناد مطلوب این بنقل یک دو
 فقره میسر بود اما تطویل سخن بنا بر آنکه تحقیق مواطن ثلاثه
 از انفع مطالب بود مجوز افتاد میگوید مواطن تحقق اشیا سه
 موطن است

موطن اول نفس الامر و آن عبارتست از اقتضات حضرت
 الوجود الحق که بمنزله لوازم است و صوفیه آنرا شیونات
 ذاتیه گویند زیراکه هرچه موجود شد یا خواهد شد بازای وی
 اقتضائی و شادی مر اول الاوائل را ثابت است پس احدیت جمیع
 شیونات موطن نفس الامر است و چون مدار ادراک بر مجرد است
 که برهن علییه فی موضع و حضرت الوجود الحق بر اعلی شواهد
 مجرد است پس بذات خود مدرک این شیونات ذاتیه خود باشد

(۱) ف یصدق (۲) ف ح انتزاعه الیهکانات قولیه (۳) ف الطریقه

متکثره (۴) ف ذات

باین جهت صور علمیه نیز توان گفت که آنکه در ذات صور اشیا مرتسم اند تا لازم آید که ذات محل امور متکثره باشد تعالی عن ذلک

قال المحقق الجامی قدس سره فی مقدمه شرحه للمفصوص نفس الامر عبارة عن العلم الذاتی الداو^۱ بصور الاشياء و کلیتها و جزئیتها صغیرها و کبیرها جمعا و تفصیلا عینیه کانت او علمیه لا یعزب عنه مشقال ذرة فی الارض ولا فی السماء انتهی کلامه

قال الشیخ ابراهیم الکردی فی جلاء الفهوم المراد بنفس الامر علم الحق تعالی باعتبار عدم مغایرت^۲ للذات فان علم الحق له اعتباران احدهما اذ^۳ لیس غیر الذات و الشانی اذ^۴ لیس عین الذات ولا یقال بالاعتبار الاول العلم تابع للمعلوم لان التبعية نسبة تقتضی طرفین متمایزین ولو بالاعتبار^۵ ولا تمایز عند فرض عدم المغايرة و انما یقال بالاعتبار الشانی لتحقق التغاير النسبی المصحح للتبعية و المعلوم الذی یتبعه العلم هو ذات الحق تعالی بجهیج شیون^۶ و نسبة و اعتباراته فمن هنا یقول المحققون علمه تعالی بالاشیاء ازلا عین علم نفسه بنفسه و علم کل شیء بنفس علمه بنفسه لان کل شیء من نسب علمه بالاعتبار الاول الذی هو عدم مغایرت^۷ للذات فاذا علم ذاته بجهیج نسبها فقد علم کل شیء من علمه بنفسه انتهی کلامه

سوال حکما مبرهن ذکر کرده اند که از واحد حقیقی صادر نهی شود مگر واحد پس ذات حق چگونه مقتضی این همه شیونات باشد

جواب ذات من حیث هی مقتضی یکشان است و بشرط این شان مقتضی شان دیگر و بشرط این هر دو شان مقتضی شیون دیگر و هكذا الى ما لا تعد ولا تحصى

(۱) ف کلیها و جزئیه (۲) ف بالاعتبارات (۳) ه مغايرة

(۴) ف جواب من حیث

موطن دوم خارج است و آنچه از اطلاقات متکلم و حکیم
و صوفی پس برده می شود آنست که خارج کنایت باشد از
وجود منبسط زیرا که موجود فی الخارج ادراک شوند که مترتب
احکام و الآثار المخصوصه باشد و هر چند که مبدء حقیقی ترتب
احکام آثار حضرت الوجود الحق است لکن چون صدور وجود
منبسط از وی بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز
مبدء ترتب احکام و آثار ماهیات توان گفت با آنکه ربط و
نسبت مجهول کیفییت ماهیات را با حضرة الوجود الحق بدون
توسط وجود منبسط تواند شد چنانچه شب دشمنان را در استفاضة
نور از شمس توسط قهر ضرور است

قال شارح الوقف فی بحث الوجود الذهنی لا شبهة فی
ان النار مثلا لها وجود بحدی يظهر عنها احکامها و آثارها من
الاضاءة و الاحراق و غیرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عینیا و
خارجیا و هذا مبالا نزاع فیها انما النزاع فی ان النار هل لها
سوی هذا الوجود وجود اخر لا یترتب به علیها تلك الاحکام
و الآثار أولا و هذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنیا و ظلیا و غیر
اصیل و علی هذا یكون الوجود فی الذهن نفس الماهیة التي
توصف بالوجود الخارجی و الاختلاف بینهما بالوجود دون الماهیة
انتهی کلامه

پس معلوم شد که نزد متکلمین و حکما وجود خارجی عبارت
از وجودیست که مبدء ترتب احکام و آثار شود و همین است
وجود اصیل و معلوم شد که آن وجود منبسط است اما صوفیه
پس هر که تصفح رسایل ایشان کرده باشد بروی مخفی نخواهد
شد که ایشان وجود منبسط را بنفوس رحمانی تعبیر میکنند و
عالم را متعین در نفوس الرحمانی میگویند

قال الشيخ الأكبر في الباب السادس من الفتوحات^۱ فلما أراد وجود العالم و بقاءه على حد ما عليه بجلوه^۲ (بنفسه) اذفعل عن تلى الارادة المقدسة بضرب تجلى من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية اذفعل عنها حقيقة تسمى الهباء بمنزلة طرح البهاء و الجص ليفتح فيها ما شاء من الاشكال و الصور انتهى كلامه

پس هرچه درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود خارجی گویند.

سوال برین تقدیر این وجود منبسط را و حضرت الوجود الحق را موجود نتوان گفت زیراکه معنی موجود من وقع علیه الوجود یا من قام به الوجود یا من نسب الی الوجود گفته اند و این هر سه معنی تغایر ذات و وجود می خواهد و لهذا بعض المصدقین گفته اند قد تحقق و تقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد المتقایم بذاته لانه امر يعرضه الوجود و لهذا صرح المعلم الشاذلی و الشيخ بان اطلاق الوجود علیه تعالی مجاز

جواب اطلاق موجود بدحضرت الوجود الحق و وجود منبسط بمعنی مترتب الاحکام و الآثار است و ایضا حضرت الوجود الحق را تجلی است اعظم در حاق وسط وجود منبسط و برین تجلی موجود بحقیقه محمول است بلکه مطمح نظر متکلم همین تجلی اعظم است لهذا وجود واجب را زاید بر ذات میگویند و صادق است بحیثیت این تجلی اعظم زیراکه در شرایح اخبار همین تجلی است و مقصد متکلم اثبات عقاید شرعیه است لا غیر

قال مرشدي في المكتوب الهدى ان الذات الالهية من حيث هي هي اجل من ان يكون في الخارج او في الاعيان اذ الخارج اسم النفس الرحمانی و فی الاعیان کنایة عنه نعم للمحق تجلی عظیم هو فی الخارج ویوصف الحق بانه فی الخارج او فی العباد بشرط هذا التجلی انتهى كلامه

(1) جزء اول صفحه ۱۱۹ (2) این لفظ از نسخه مطبوعه فتوحات

است (3) ف اکون (4) ف ح العیان

اقول خارج را کنایه از وجود منبسط داشتن حرف محقول و متبادر الی الحقول است اما اگر خارج را بمعنی لغویش دارند بمعنی خارج از علم پس وجود حقیقی و وجود منبسط که هر دو خارج از مرتبه علم الهی اند از موجودات خارجی می شوند به احتیاج بتاویل الوجود مایترتب علیہ الآثار اگرچه این معنی لازم آن باشد و تحقیق آنست که دهر کنایه از وجود منبسط است و سرمد عبارة از وجود حقیقی که بجز مبداء قیوم ظرف وقوع احدی نیست و محیط است بدهر و خارج و شامل هر دو که وی مقابل علم است

وطن سیوم اذهان موجودات است زیرا که هر چیزی که در ذهن کسی باشد البته از محدودات مطلق ممتاز است و بسبب این تحقق^۱ محسوم علییه احکام ثبوتی میشود و باید دانست که درمیان نفس الامر و هر یک از خارج و ذهن عموم و خصوص مطلق است اما میان ذهن و خارج عموم و خصوص من وجه است محل اجتماع مثل انسان و فرس و محل افتراق از جانب ذهن محقولات ثانوی است و از جانب خارج وجود مجرد از ماهیات زیرا که هرگاه متلبس بهاییه نباشد ذهن او را نتواند تصور کرد پس ادراک وجود مجرد نتواند شد مگر بطریق مشاهده و علم حضوری

و قال صدرالدین شیرازی فی الشواهد^۲ الوجودیة الوجود لایمکن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساویة له اذ تصور الشی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین الی حد الذهن فهذا یجری^۳ فی غیر الوجود و اما فی الوجود فلا یمکن ذلک الا بتصریح المشاهدة و عین العیان دون اشارة الحد و البرهان انتهى کلامه

حاصل کلام آنست که وجود بمعنی مبداء ترتب آثار و احکام است و این معنی در کتب قوم نیز مذکور است چنانچه مولوی

هم در تهیه اشعه الیهات همین معنی بیان نهاده است و درین تحریف هرچند علما خدشه هم دارند که وجود مبداء آثار و احکام مختصه است بلکه نزد مشائیین صور نوعیه مبادی آثار اند و نزد اشراقیین ارباب انواع و نزد بعضی مجموع الامرین و نزد اشاعره واجب خالق آثار است عقب افعال و اشیاء خلق میفرماید و کیف ما اتفق وجود را بمعنی مبداء آثار گرفتن طریقه مسلوی است

معنی دوم آنکه صاحب قول الفصل موجود بمعنی مترتب الاحکام والاثار گرفته پس وجود بمعنی ترتب احکام و آثار خواهد بود و این اصطلاح جدید است مع هذا مفید او نیست زیراکه وی در صدد اثبات تعدد موجودات این سخن گفته پس می پرسیم که از مترتب الاحکام و الاثار چه معنی اراده میکنند و اگر میگویند ما یترتب علیہ احکام شی آخر و آثاره پس شک نیست که آن وجود منبسط است که قابل تبعیض و تجزی نیست و احکام و آثار که مقتضیات اعیان ثابتة اند بسبب نسبت هر^۱اقتضا در وجود منبسط ظاهر شدند پس در وجود منبسط ما یترتب علیہ احکام العین الثابتة صادق آمد و تعدد موجودات باثبات نرسیده که از تعدد صور منعکسه آئینه را متعدد نخواهند گفت و اگر می گویند ما یترتب احکامه و آثاره فی شی آخر پس می باید که اعیان ثابتة در عین اندراج علمی موجودات خارجیه باشند زیراکه احکام و آثار اعیان در شی آخر که وجود است ظاهر میشوند و احدی قایل نیست که موجودات خارجیه باشند در حالیکه حیثیت صور علمیه از ایشان منتزع نیست و این همه تکلفات برای تمایز احکام و آثار است و چون مدلل و مبرهن شود که تمایز احکام و تخالف آثار در صورت وحدت وجود و موجود صورت می پذیرد پس مسلک متعارف را گذاشته باین تمهلات متوجه شدن^۲ چه ضرور است

(۱) ف مراتبته (۲) ف شدن چه لازم و چه ضرور است

مسلك پنجم واجب عین ممکن است و ممکن عین واجب نیست و این مسلك نیز بدقیقت راجح به مسلك متعارف است که احکام مقید در مطلق ساری نیستند و در دفعات هم مثل این کلام مذکور است آنجا که میگوید عین ثابت که شان جامع است عین فروغ خود است و فروغ او عین او نیست مطلقا بلکه من وجه عین است و این محض در عقول عقلا ممکن است اگرچه ازین غافل اند که من وتو و او گویند و اراده روح و یا تن کنندند ماهیت مجرد که من وتو و او عبارت است از ان و این ماهیت مجرد حقیقت بشرط لاشی و هم او بعینه حقیقت است بشرط شی که روح و تن و صورت مثالی و برزخی و حشریست و تجرد او بحسب ذات منافی تلقیید او نیست بحسب تعینات و مظاهر و ذرات از اوصاف و اعراض که لائق ذرات و تجرد او نیست و او بعینه روح و تن و صورت است و متصف است بصفات^۱ حسیه و شریفه از حیثیت تنزلات و ظهورات و این تهلیل حقیقی است و سر مسئله توحید و جامع جمیع مشارب موحدان و جامع تنزیه و تشبیه است و این مسلك از کلام^۲ حضرت شیخ اکبر افاض الله علیه من برکاته نیز مستنبط میگردد

قال الشيخ في الباب الشهادية و الاربعين بعد الهاتمة من الفتوحات الهكية الحق خلق وما الخلق حق شيخ ابراهيم كوردی در مطلع الجود باین مسلك رفته اما جمع نهوده در مسلك وجود منبسط و این مسلك جائز می گوید و قد تبیین ما قررنا ان الله تعالى من حيث انه مجرد عن الهائيات غيرة من حيث تجليته النورية المنبسط على الهائيات المتعین بحسبها و ان ذلك الوجود المنبسط علیها عین كل صورة و ان جمیع تلك الصورة من كمالاته و ان تفاوت مراتبها بالاضافة و ليس شی منها عین الوجود المنبسط علیها

و قال الشيخ قدس سره الحق خلق و ما الخلق حق انتهى

و ذلك لان الاطلاق الحقيقي ذاته للصدق فلا تقيده الاكوان
 بظهور تعييناتها في تجلياته المنبسط عليها و الخلق مقيد و القييد
 ذاتي له لان الخلق عبارة عن تعيين خاص في الوجود² المنبسط
 اقضية ماهيته الشاندية فلو ارتفع القييد لم يكن خلقاً فلا تصح² ان
 يقال ان الخلق عين الحق لان الحق الذي يكون القييد ذاتياً له
 لا يكون عين الحق لان الاطلاق ذاته له بخلاف ان يقال ان الخلق
 عين الخلق فانه صديح لان المطلق الحقيقي لا تقيده الاكوان
 فتجلياته فيها لا ينافي التنزيه بليس كمثل شي فأتضح عند كل
 من يفهم هذا الكلام انه لا يلزم من قول الشيخ قدس سره سبحانه
 من ظهر الاشياء وهو عينها ان يكون كل شي من الاشياء عينه
 تعالى فما شئنا به الشيخ علاء الدولة ناس من عدم الفرق بين
 المقامين انتهى كلام الكردي

مسلك اول متعارف موعود آنچه حضرت فخر الاولياء و
 الحارفين قدسنا الله بسره الهيبين گفته اند

واجب بشأن ممكن خود بين و خود نهاشد
 عكس تراچه يارا تا شخص را بداني

و تفصيلش آنكه حقيقه حق سبحانه كه ازلا و ابدا به
 مداخلت اعتباري و مهازجيت اضافتي بوجوب ذاتي و غنائی ذاته
 مرصوف و بقديم ازلي و بقای سرمدی محروف است عين حقایق
 موجوده است اما باعتبار قلبس باعتبارات مختلفه خواص اين
 قلبس باعتبارات متخالفه بواسطه صادر اول و صوادر ديگر باشد
 ياديه واسطه چنانكه حقيقه صادر اول و تجلی اعظم پس في
 الحقيقه ساری در جهيم ذراری همان حقيقه وجود بحدت است و
 پيشتر بقلم آمده كه وجود بحدت وجود لا بشرط است و وجود
 منبسط وجود مقيد بقييد عموم و انبساط و تجلی اعظم وجود مقيد
 بصفات كامله كه مناسب طرف وجوب اند و وجود ممكن وجود
 مقيد باضافت الى الحيين الشاندية من اعيان الهكنات

شبهات وارده اکنون شبهات وارده بر این سرایت که باجهال سابق ذکر کرده شد بتفصیل ایراد کرده میشود و بالله التوفیق و منه الاصابة فی التطبيق و التحقیق

شبهه اول اگر ذات واجب تعالی ساری در حقایق ممکنات و عین همه موجودات باشد لازم می آید که واجب محل کثرت باشد و آن باتفاق باطل

جواب منازع درین مقام فلاسفه اند خاصه و کسانی که قدم بر قدم ایشان و به پیروی و اقتدای اینها میروند از معتزلیین زیرا که غیر فلاسفه و معتزلیان ایشان یحتمل متکلمین که سواد اعظم اسلام اند ثابت می کنند صفات حقیقیه متکثره زائده بر ذات او تعالی و قایل اند باتصاف انضمامی صفات بذات بلکه مدققان متکلمین چون دیدند که عام اضافت است یا صفات ذات^۱ اضافت پس قول بوجود علم در ازل مع عدم موجودات خالی از شایبه جهل نیست قایل شدند باینکه صور موجودات گاه قایلیم اند بذات او تعالی یا بر نحو اجهال چنانکه مدقق دوانی بان مایل است یا بالتفصیل چنانکه دیگران بان قایل

سوال اگر گفته شود که قول بکثرت بوجهی مستلزم تجویز مطلق کثرت است نه کثرت مطلقا احتمال دارد که کثرت غیر کثرت صوفیه تجویز کرده باشند

جواب از تجویز مطلق کثرت شبهه اصل مرتفع^۲ باشد و اما خصوصیت کثرات پس آن ساقط از نظر است

و اما فلاسفه پس اینها مبالغه عظیم دارند در نفی کثرت بحدیکه قایل اند بنفی صفات و اثبات ترتب آثار بر ذات اما باوصف این شدت مبالغه ایشان را هم قول بارتسام صور موجودات فی ذات تعالی لازم می افتد نهی بینی که شیخ الفلاسفه ابوعلی بن سینا گرفتار تردد است گاهی می گوید که علم او حضوری است چنانکه در شفا گفته و گاهی می گوید که حصولی است چنانکه در اشارات بیان رفته

و محاسن ثانی ابو نصر فاریابی میگوید یتدد الكل بالنسبة
الی ذاته فهو الكل فی حد ذاته و چون فلاسفه قائل بترتب آثار
بر ذات اند پس ایشان را لازم می افتد که گویند ذات باعتبار
آثار انکشاف علم است و باعتبار آثار قدرت قدرت است پس از
تجویز کثرت اعتباریه در ذات او تعالی ناگزیراند و صوفیه نیز
دعوی تجویز اعتباریه کثرات دارند فلا اختلاف بینهم و بین احد
من العلماء

شبهه دوم اگر ذات واجب تعالی ساری در حقایق ممکنه باشد
لازم می آید که ذات او سبحانه محل حوادث باشد و هزاران
هزار تغییرات و انفعالات در ذات واحد او راه یابد

جواب منازع درین مقام فریقین اند هر فلاسفه و هر متکلمین
اما فلاسفه پس ازین جهت که حوادث نزد ایشان متکثره اند
و این ها ذی کثرت میکنند یک لخت و هم ایشان میگویند که
واجب لذاته من جمیع الجهات واجب است و او را حالت منتظره
نیست و ذات او کافی است فیما له من الصفات و اما متکلمین پس
ایشان میگویند اگر متصف گردد ذات واجب تعالی بحادثی از حوادث
هر آنکه امکان اتصاف بآن حادث ازلی باشد والا یحتمل اگر امکان
اتصاف ازلی نباشد امتناع ازلی نخواهد بود و بعد اتصاف امتناع
منقلب بامکان گردد و چون امکان اتصاف ازلی باشد پس وجود آن
حادث در ازل جایز شد و مخفی نیست که ازلیت امکان مستلزم
امکان ازلیت نیست جائز است امکان وجود لایزالی بامتناع وجود
ازلی مجتمع باشد و اما صوفیه پس ایشان چون قایل اند که
حوادث با سرها امور اعتباریه اند درین صورت احده را از فرق
الناس خلاقی با صوفیه نهاند زیرا که متکلمین مصرح اند باینکه
خلاف نیست مگر در اتصاف ذات بحوادث متکثره حقیقه و اما
اتصاف باعتبارات پس بلا خلاف جائز است بلکه واقع زیرا که حق
سبحانه را با عالم محیته است بعد قبلیه و بعددیتی است بعد
محییت و عالمیتی و قادریتی است و امثال آن بعد از آنکه ثابت

نه بودند این امور بوی تعالی برابر است که انرا احوال دانند
چنانکه رای معتزله است یا تعلقات علم و قدرت و امثال آن
بمعلومات و مقدرات و امثال آن حکما میگویند اگر شخصی از یهین
تو باشد و شخصی به یسار چون شخص یهین به یسار رود و یساری
به یهین شک نیست که نسبت یهینی و یساریه این شخص
جالس را متبديل گردد و از تبديل این نسبت و اضافات در ذات
شخص جالس تبديل و تخییری لاحق^۱ نیست و مثل این تخییر
در ذات واجبیه مستحيل نیست (باقی ماند نزاع در اعتباریه
کثرات و آن خود بدلائل سابقه مبین گشته) پس منازعهیت
جهیم فرق با صوفیه برخاست

شبهه سیموم اگر واجب عین اشیا باشد و شک نیست که
اشیا ممکنات اند بطریق تقسیم حکیم و حادثات اند به تقسیم
متکلم پس لازم آید که واجب ممکن و قدیم حادث گردد وجوب
بامکان و قدم بدو متبديل گردد و این ظاهر البطلان است و
بدستور طریان حدوث فنا و زوال بر موجودات ممکنه محسوس است
پس اگر عین واجب باشد باید که واجب فانی و زایل گردد
وهو محال

جواب تحقیق مذهب صوفیه آنست که واجب وجود مطلق
است باطلاق حقیقی که اورا هیچ قیدی در سلب ذات نیست حتی
قید اطلاق نیز و متعین است بذات و بتعیینی که اوسع تعینات
و عین ذات و دست و مقتضای اطلاق حقیقی آنست که باهر قید
جمع شود و اگر بیک قید هم وسعت اجتماع نداشته باشد مقید
بعدم آن قید خواهد بود پس مطلق باطلاق حقیقی نهاند و اعیان
ممكنات عبارت اند از صور علمیه شیوہات ذاتیه که در مرتبه
علم تحصیل و ثبوت علمی یافته اند و مرتبه امکان و ممکن همین
موطن علمی است زیرا که چون مانظر می کنیم باین صور علمیه

و قطع نظر می کنیم که علم لازم ذات واجب است پس صدور
 این محالومات در موطن علمی از عالم واجب نهی دانیم و اگر
 واجب آنها را نداده ثبوت علمی بایشان واجب نیست پس اینها از
 حیثیت احتیاج بواجب عالم در مرتبه امکان ذاتی اند که ثبوت
 و عدم آن نظر بذوات^۱ آنها مساوی است و بدستور وجود خارجی
 اینها اگرچه بنا بر وجه خارج سوای از وجود خارجی بشاخص ایشان
 نرسیده والا می باید که از علم الهی برآمده بفضای وجود خارجی
 رسند پس بنا بر لزوم نوعی از جهل بر واجب تعالی شایسته ایشان
 نهی توانند که از خاندن علم بر آیند و بوجود خارجی اتصاف یابند
 اما چون نظر بذوات ایشان به ملاحظه امر خارج میکنیم
 میباید دانیم که اتصاف بوجود خارجی و عدم اتصاف نسبت بذوات ایشان
 مساوی پس ازین جهت نیز بامکان ذاتی متصف اند و چون بسبب
 امور خارجی چنانکه لزوم جهل و غیره مآشیت راتحه الوجودشان
 ایشان است لهذا مرتبه امکان و ممکن غیر از علم موطنی ندارد
 این است محتمل آنچه گفته اند

ممکن زتنگنای عدم ناگشیده رخت

واجب بجلوه گاه عیان نازیده کار

در حیرتم که این همه نقش غریب چیست

بر روی کار آمده مشهود خاص و عام

حالا کیفیت موجودیت اشیا باید دانست که وجود ممکنات عبارت
 است از ظهور و چون حق سبحانه در حقایق ایشان باین معنی که
 چون در ممکنی از ممکنات شرایط وجود عینی متحقق گردد ویرا
 نسبت به خاص مجهول^۲ کیفیت که بعضی از آن تعبیر بانعکاس و
 مقابله کرده اند بظاهر وجود منبسط بمنزله مرات است مر باطن
 وجود را که همه اعیان^۲ مندرجه در ذات اند پیدا میشوند که
 جهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابت آن ممکن در مرات
 وجود منبسط منعکس می گردد و آن وجود منبسط بآن احکام و آثار
 منصب و متعین مینماید و اسما و صفات بآن قدر که خصوصیت

آن عین ثابتیه تقاضا کند ظاهر می گردد پس همان وجود متعین و منصبی بآن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات خارجییه و مراد بادضمام و اقتران و محییت وجود حق بهاهیه ظهور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت است ظهور احکام و آثار آن ماهییت در خارج و ترتیب احکام خارجییه وی بر وی نه آنکه وجود عارض ماهییت میگردد بلکه ماهییت عارض وجود است و قایم بوی و وجود محروض و قیوم وی امانه عارضی که محروض آن هر محروض را صفتی و وجودی تواند شود و جزو آن صفتی حقیقی زایل گردد زیرا که تجدد صفات حقیقه و زوال آن موجب تغییر و مقتضی حدوث می گردد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه عروض ماهییه هر وجود را چون عروض صورت است هر آنکه را زیرا که صورت مراتبی در آنکه بحسب حس عارض آنکه نه^۱ نهاید اما چون رجوع بحقل سلیم میکنیم میدانیم که عارض آنکه نیست نه بسطح وی قایم است و نه در صحن وی حال بلکه وی را نسبت است بخصوصه بآنکه که سبب نهانند که آنکه میشود هر او را و بحسب حس توهم آن میشود که مگر آن صورت عارض آنکه است و قایم بوی قیام المعارض بالمعروض و در حقیقت آنکه را در نهانندگی صورت جز نسبت نهانندگی (نهی^۲ افزاید و بزوال آن صورت جز نسبت نهانندگی^۱ زایل نهی شود و شک نیست که از تغییر و تبدل نسبت هیچ تغییری و نقصی بوی لاحق نمیشود

ابو علی ابن سینا که شیخ الرئيس مشهور است در فصل الرابع از مقاله ثامن من الهیات الشفا میگوید و اعلم اذا اذقلنا بل اذا بینا ان واجب الوجود لا یتکثر بوجه من الرجوع و ان ذات وحدانی صرف محقق حق فلانحنی بذلک انه ایضا لا تسلب عنه ولا یقهر له اضافة الی وجودات فان هذا لایمکن و ذلک لان کل موجود فیسلب عنه انحاء من الوجود مختلفه کثیره و لکل موجود الی

الوجودات نوع من الاضافة و النسبة و خصوصا الذى يفيض عنه
كل موجود لكننا نحتمى بقولنا انه واحد لا يتكسر بذاته انه كذلك
فى ذاته ثم ان تبينه اضافات ايجابية و سلبية كثيرة فتلك
لوازم الذات محلولة للذات توجد بعد وجود الذات و ليست مقومة
للذات ولا اجزاء لها انتهى بالفظه

و اين عبارت نص است در اينكه او سبحانه فى حد ذاته واحد
است كه متكسر نهى گردد و كثرى نيست مگر در اضافات و سلوب
او و ممكن نيست سلب اين كثرى ازوى تعالى زيركه افاضه هر
وجود ازو ست باوجود آنكه حقيقه واجب نزد حكما همان وجود
بحث است قايم بذاته و محرى است فى ذاته از جهتي قيود و
اعتبارات لاحقه موجود است بذاته و متشخص بذاته

و علامه جرجاني ميگويد فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي
المحورى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور
عروض الوجود للماهيات فليس معنى كونها موجودة الا ان لها
نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على
وجود مختلفة وانما شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود
كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا انتهى

و از اين مقدمات مستنبط گشت كه ممكن يا عبارت از عين
ثابته است پس ما شئت رائدة الوجود صفت اوست يا وجود مضاف
يحتوي مجموع مركب از وجود و اضافة يا محروض اضافة من حيث
انه محروض و باي حال امكان و حدوث و افتقار و احتياج و استمرار
و زوال و فناء و عدم راجع باضافات وجود است نه بوجود و وجود را
چون از اين اضافات محرى بينند بلکه در عين اين اضافات در
جواب ذاتي و قدم ذاتي و بقاي سرمدى خود است از اينجا است
كه محقق دواني در زوراء تحقيق نهوده كه انضمام شى بالهرة
محال پس بعد تحليل و اسقاط اضافات وجود محض كه حقيقت

مستقله آن موجود بود باقی می ماند و بیهیقی وجه ربی ذوالجلال
والاکرام این معنی دارد وکل شی هالک الا وجهه به همین اشارت
است

سوال اگر گفته شود هرچند باین تقاریر ثابت گشت
که امکان راجح باضافات است اما آن وجود مطلق حامل این همه
امکانات خود گشت

جواب ممکن آنست که حامل امکان نفس خود باشد و در
تقوم نفس خود محتاج بغیر نه آنکه حامل امکان غیر و احتیاج
غیر بغیر یا احتیاج بغیر بخود باشد و چون اضافات و نسب که
ممکنات اند امور عدمیه اند پس ممکن همیشه در عدم اصلی
خود است و وجود دایم بر وجوب خود

قال فی الحاشیه القدیمه فان قلت اذا اعتبر الواجب من
حيث الاضافة الى ممكن يكونه مبدءا زيدا مثلا كان بهذا الاعتبار
ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغیر فی الواجب
على منوال تحقق الوجوب بالغیر و الامتناع بالغیر فی الممكن
بالات قلت ما يجب للموجب بالذات هو وجود ذاته و مع هذا
الاعتبار وجود ذاته باقی على وجوده الذاتی فان الواجب من هذه
الحیثیه يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته الهیثیه
به وهو غیر واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم یصر ممكنا
بالغیر

و قال الشيخ الرئيس فی الفصل السابع من المقالة الثامنة من
الهیات الشفا ولا يقال بان يكون ذاته تعالى مع اضافة ما ممکنه
فانها من حیث هی علی لوجود زید لیست بواجبه بل من حیث
ذاتها فتدبر فی هذا المقام

شبهه چهارم لزوم احتیاج الی امکان و الحیز در حقایق
جوهریه و افتقار الی الموضوع در حقایق عرضیه و امثال آن
ازان صفات که منافی قدس وجوب اند و حقایق عالم بأن منصوص

چون عجز و اعیان و جهل و خبیثات و حسن و قبح و قذارت و نجاست و غیرها و منازع درین مقام جمیع فرق از حکما و علما و صوفیة قائلین بوحدهت شهود بلکه برخی از صوفیة موحدة نیز درین نزاع شریک اند چنانکه شیخ علام الدوله سمنانی و غیره و اگر بنظر انصاف ملاحظه نمایند دانند که صوفیة این امور ردیله را نسبت بذات او تعالی نمیکنند و میفرمایند که افتقار و استقذار و خبیثات و شروریهگی از مقتضیات تعینات ذات و خصوصیات وی اند و ذات متعالی است از ان همه حکما میگویند که شرور راجع بعدم است و وجود خیر محض است و صوفیة نیز باینسان متفق اند که منشاء شرور و خبیثات اعدام اند و وجود محض خیر است

مولوی جامی در لوایح میفرماید چون صفات و افعال و احوال که در مظاهر ظاهر است فی الحقیقة مضاف بحق ظاهر دران مظاهر است پس اگر احیاناً در بعضی از آنها شری و نقصانی واقع شود از جهت عدمیت امر دیگر تواند بود زیراکه وجود من حیث هو وجود خیر محض است و از هر امری وجودی که شری متوهم میشود بواسطه عدمیت امر وجودی دیگر است نه بواسطه امری وجودی من حیث هو امر وجودی

هر نعت که از قبیل خیر است و کمال

باشد زنجوت پاک حق متعال

هر وصف^۱ که در حساب شر است و وبال

دارد بقصور قابلیات مال

حکما در آنکه وجود خیر محض است دعوی ضرورت کرده اند و از برای توضیح آن امثال چند آورده و گفته که برد مثلا مفسد اثار است و شرست نسبت بآثار شریعت او نه از ان جهت که کمال است از کمالات بلکه از ان جهت است که سبب شده مر عدم وصول اثار را بکمالات لایق خود و هم چنین قتل مثلا که شر

است شریک او نه از جهت قدرت قاتل است برقتل یا قاطعیت
آله یا قابلیت عضو مقتول مرقطع را بلکه از جهت زوال حیات
است و آن امریست عدمی الی غیر ذلک من الامثلة

هر جا که وجود کرده سیر است از دل
میدان به یقین که محض خیر است از دل

هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود
پس شرهه مقتضای غیر است از دل ^{انتهی}

چون مذهب صوفیه بران قرار گرفت که ذات فی حد ذات
از همه امور متعالیست و احوال و احکام از مقتضیات تحینات
و اعتبارات خیرات و مبرات از تحینات وجودیه و شرور و
قبایح از اعدام اکنون این تحینات و خصوصیات یاخود متصف
اند بالذات بان امور و متحین و متفصص یعنی ذات متلبس
بآن متصف است بالعرض یا آنکه تحینات متصف نیستند بلکه
سبب اتصاف متحین اند بالذات و اما صرف ذات پس نه بالذات
متصف است نه بالعرض پس درین صورت متحین بتحینی محتاج
است بسوی متحین بتحینی دیگر چون زید مثلاً که وی من
حیث انده کاتب محتاج است بسوی ذات خود من حیث انده محرک
الاصابع و خود او من حیث انده قادر محتاج است بخود من حیث
انده مرید پس این احتیاجات که او را بذات خود لاحق شده
راجع اند به احتیاج کتابت بتحرک و افتقار^۱ بتحرک اما ذات
زید من حیث هی پس نه محتاج است بقدرت و اراده نه بتحرک
و کتابت و نه مفتقر ذات خود من حیث هی هی است

سوال اگر گوئی که متحین مقید است پس اتصاف او
باحتیاج مستلزم اتصاف مطلق است که ذات است

جواب گوئیم ذات محتاج است لامن حیث هی بل من
حیث انها متحین بتحین بسوی نفس خود لامن حیث هی

بل من حیث اذها متعین به تعین آخر و در علم نظر ثابت
 شده که چون شی واحد مفتقر و مفتقر الیه باشد بدو جهت
 پس این افتقار راجع بنفس جهتین است و مستعمل افتقار اوست
 فی نفسها الی غیرها نه فی حاجت غیرها الی نفسها نهی یعنی
 که متکلمین و خصوصا اشعریین استناد میکنند صفات را بذات
 و قایل اند بافتقار بعض صفات ببعض دیگر چنانکه قدرت
 مفتقر باراده است و اراده محتاج بعلم و علم مفتقر بحدیث
 درین صورت ذات واجبیه بهذهب متعلم در اتصاف بعض صفات
 مفتقر است بنفس خود چنانچه در اتصاف بحدیث محتاج خود
 من حیث ذات و در اتصاف ببعض دیگر محتاج با خود است
 من حیث الانصاف ببعض آخر علاوه آنکه اتصاف مقید بشی
 مستلزم اتصاف مطلق بآن شی نیست زیرا که مقید مغایر
 مطلق است و فردوی اخص ازوی و غیر فلی من الصفات و متصور
 نیست مغایرت الشی لنفسه و فردیة الشی لنفسه و اخصیة
 الشی عن نفسه و بدستور مقید مستلزم لوازم خود است و
 مطلق مستلزم آن نتواند شد اگر مطلق مستلزم آن لوازم
 باشد لازم می آید تحقق آن لوازم در سائر مقیدات پس می
 باید که چون مقید مستلزم یک شی باشد جمیع مقیدات
 مستلزم آن شی باشد که استلزام مقید را مستلزام مطلق
 فرض کرده آید

سوال اگر گفته شود که اتصاف مطلق مستلزم نیست
 اتصاف مطلق را مگر مطلقا نه اتصاف مطلق را بنحو اتصاف مقید
 و شک نیست که مطلق من حیث اند محدود مع القید مغایر
 و فرد است مر بنفس خود راجع قطع النظر عن القید و بدستور
 اخصیة و استلزام و غیره و نیز مطلق مستلزم است هر چیز
 را که مقید مستلزم اوست اگرچه این استلزام جزئی باشد و
 استلزام مقید کلی

جواب گوئیم پس این اوصاف و استلزام راجح گشت
 بآنچه سابق ذکر کرده آمدیم که مغایرت شی و فردیت او
 بجہتی مرنفس خود را بجہت دیگر راجح است بمغایرت و
 فردیت آن جہت و عذایک اخصیبت و استلزام نیز راجح بجہت باشد
 نہ به مطلق پس اوصاف مطلق که لازم اوصاف مقید است عاید بمقید مآند
 و اما آنچه معترض گفته که استلزام مطلق جزئی است
 و استلزام مقید کلی ولو سلمنا پس این استلزام جزئی هم
 در آن صورت صحیح می شود که تقدیم مطلق بقید شرط
 یا ظرف استلزام باشد تا گیرند که در بعض تقادیر یعنی در
 تقدیر قید خود مطلق مستلزم است اما چون مستلزم و مقتضی
 خود قید باشد و اسناد استلزام بمقید باعتبار جزء او باشد پس
 درین هنگام استلزام مطلق در بعض تقادیر هر شد بلکه درین
 صورت نسبت استلزام بمقید حقیقت ذخواد بود بلکه مجاز چه
 جائیکه باستلزام جزئی مطلق رسد و چون صوفیہ صافیہ مصرح
 اند که تعیینات مقتضی آن امور اند درین صورت وجود
 مقید حقیقہ مستلزم آن نشد چه جائیکه وجود مطلق و اگر بمذهب
 تحقیق روند و گویند که بمذهب حق که مشائیین قایل شده اند
 که هویت شخصیت همان ماهیت نوعیہ است و قید و تقدیم هر دو
 خارج پس استلزام مقید باحد الجزئین هم نہاند بلکه باهر خارج از
 ذات و هویت سرایت آن در مطلق به هیچ تقدیر صورت نہ بندد
 محذور اوصاف ذات است حقیقہ و از اوصاف مجازی مانعی نیست در
 قواعد اشعرئیین مگر آنکہ اطلاق آن اوصاف برحق تعالی جایز نخواهد
 بود آن هم در مذهب کسیکه میگوید اسما الله توقیفیہ اند

و صوفیہ صافیہ مانع اطلاق صفات امکانیہ اند بر مراتب وجوب
 باشد منع و می گویند که هرچه مطلق را اوصاف بآن مطلقا صحیح
 باشد اطلاق باید نمود والا لا

و جواب آن شبه استقذار و غیره خصوصا بعد دفع آن بجوابات
 سابقہ عہرما آنکہ تحقیق بمذهب صوفیہ علیہم الرحمۃ و التعمیۃ
 آنست کہ وجود بحدت کہ نور محض است ظاهر میشود اشیا باین

دور اولاً بظهور علمی که مرتبه اعیان ثابت است و آن را باطن وجود خوانند و ثانیاً بظهور عینی که آثراً ظاهر الوجود می نامند و ظاهر الوجود مظهر باطن الوجود مرآة او واقع گشته پس چنانکه از محسوسات اگر بعضی اشیاء را نسبت به وضعیه بهرآة پیدا شود هر آئینه منعکس خواهد شد در مرآة همین قسم حقایق علمیه که چون حاصل شود بعض اعیان ثابت را نسبت مخصوصه معلومه الانیة مجهول الکیفیة بظاهر وجود که بمنزله مرآة است البته آن عین ثابت که ماهیه ممکن است ظاهر در آئینه وجود منبسط که ظاهر وجود نام اوست خواهد شد بظهور انعکاسی نه بظهور اصلی و شک نیست که بظهور انعکاسی آئینه را تلوث و تلطخ عارض نهی گردد بلکه نفس تعینات را نیز سه مرتبه اند مرتبه شیون که اندراج در ذات دارند مرتبه وجود علمی که اعیان ثابت باشد و مرتبه وجود عینی انعکاسی و شک نیست که مرتبه اول تعینات صالح اتصاف نیست بهیچ چیز چنانکه واحد موصوف بشالشیه و رابعیه و امثال آن نخواهد شد مادام که در مراتب اعداد واقع نشود باوصفیه این همه شیوونات واحد عددی اند و بدستور مرتبه ثانیة یعنی وجود علمی تعینات صالح اتصاف نیست زیرا که نفوس و عقول بلکه ذات حق تعالی و ذات هر شی قادورات و نجاسات را میدانند و در علم آنها این همه حاضر اند مع هذا موجب اتصاف بنجاست و خباثت نیستند و بدستور مرتبه ثالثه یعنی وجود عینی انعکاسی زیرا که مرآة متصف نیست بان اشکال و صور که دروی منطبع اند و نه باحکام و آثار آن مخفی نهاند که قول بظهور انعکاسی از مختصات منفردات صوفیه صافیة نیست تا محل استبعاد و مقام استعجاب باشد بلکه حکما که ارباب عقل و نظر اند نیز قایل شده

قال افلاطون فيها رواة الخضرى عنده ان العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقليّة و الصور الروحانيّة و عالم الحسن و فيه الاشخاص الحسيّة و الصور الجسمانيّة كالصور الهندسيّة في المراتة الهجولة فان عنصر العالم الحسى مرآة لجميع صور العالم العقلى يتمثل فيه جميع الصور كلها و لها الوجود الدائم و لها الشببات القايم اذتهى بلفظه

پس فرق همين قدر شد كه حكما قايل اند بهتخاّرت هيولى افلاك و هيولى عناصر و قايل اند بهتخاّرت هيولى مر ذات وجود را و صوفيّه صافيه ميفرمايند كه هيولى تمام عالم واحد است و آنرا وجود منبسط و ذفس الردهن مى نامند لهذا آنرا هيولى الكل مى خوانند و دلايل تعدد هيولى كه در كلام حكما مذکور اند همه مخدوش اند بعد تسليم الاثبات مضر نيست بصوفيّه كه ايشان بهتخاّرت اعتبارات و تمايز احكام قايل اند پس ذفى تعدد در اشيا نشد و مخايرتى كه مناط تطبيق باشد متحقق فتمام

سوال اگر گفته شود كه لازم مى آيد از اين تقرير كه خود متعينات هم موصوف نباشند زيرا كه مدار اتصاف برين تقرير بر وجود عينيّ اصلى است و تعيينات امكانيّه را حظى از وجود خارجى نيست كه ماضيت رائدّه الوجود حال ايشان است و وجود صفة بى وجود موصوف از محالات و حال آنكه همه ميگويند كه شرور و قبايح از صفات تعيينات اند

جواب توصيف قوم تعيينات را باين امور چنانست كه تو صيف تعيينات بوجود باين معنّى كه آثار و احكام در وجود ظاهر ميشود^۱ آنكه متصف اند بوجود يا بآثار و احكام خود در خارج. اگرچه اين اتصاف بحسب لغت مجازى است و بحسب اصطلاح حقيقي كه اهل لغت موجود و قبيح و شرير مقام به الوجود و القبح و الشر را خواهند گفت و قيام مبادى شرط اطلاق مشتقات داشته اند و اهل حقيقت عام داشته اند

سوال اگر گوئی که هر چند اتصاف ذات بتعینات بالفعل نیست اما چون شیون بمعنی ماهی بالقوة است پس اتصاف بالقوة خود البتة متحقق

جواب قوت آنرا گویند که اورا راهی بخروج الی الفعل باشد و اعیان و تعینات ازلا وابدایا ما شئت را اذنه الوجود اند و همیشه بر عدمیست اصلی خود اما اینجا این قدر شبهه باقی می ماند که هر چند قذارت و نجاست از مقتضیات تعینات شده اما شک نیست که حامل این همه ذات مطابق است ولو بغير الاقتضاء و این شبهه هر چند بتامل در تحقیقات سابقه مضاعف است مع هذا جواب حق / مدقق در مسئله اتصاف بشرور و قبیاح بنوعیکه هیچ خدشه در وی ندارد آنست که شرور قبح از امور نسبیست است پس یک شی خیر است بنسبتی و شر است بنسبت دیگر و همین قسم حسن و قبح مجتمع میشوند در یک شی و بدستور استقذار که به نسبت طبیعتی مستقذر است و به نسبت طبیعت دیگر مستطاب و مرغوب چون گل به نسبت طبیعت انسانیست محبوب است و به نسبت جعل مکروه و شام نیز حکم تنزه از نجاست و منتنیات دفرموده مگر ازان جهت که طبایع اکثری از ثقایین ازان مستکره اند چنانکه ثوم و بصل که ملائکه کار پرداز ازو تنفر دارند و هلت حرمت قخرندن است چنانکه در اصول مقرر شده و آنچه در وی نتن نیست حرمت هم نیست چنانکه زباد و عنبر و مشک که قذارات و فضلات حیوانات اند و بسبب عدم نتن حرام و مکروه نیستند و اشاعره میگویند که خلق قبیاح و شرور قبیح نیست بلکه قبیح گسب اوست و متبادر برهم آنست که هر چه اقوی و افضل بود از روی تاثیر در قبح و شراقوی باشد ازاضعاف و اقل و چون عید را تاثیر دران نیست و مستقل حق سبحانه است میگویند ان الله الخالق حکیم لا یفعل ما یشاء الا و فیة حکم و

(۱) ف حال (۲) بضم اول و فتح ثانی جاذوریست سیاه پر مشابیه

و مصلحتة بخلاف العبد الكاسب پس فعل قبيح راجع بكاسب باشد
 نه بخالق پس معلوم شد كه هرچه از قبح و شر آفریده
 حق است اورا جهتي بهمن است كه ازان جهت مخلوق حق
 است و چون حسن و قبح نزد اشعري شرعي است پس اين
 همه راجع بهامور دين و مهنوعين است نه با مر و ذاهي فتامل
 فيه حق التامل

شيخ ابراهيم كردى در مطلع الجود مى نويسد فاذا تحققت
 ماقررناه فى هذه المقدمات فنقول قد نقل صاحب الهواقف و
 عيون الجواهر اجماع اهل السنة على ان الله تعالى راعى الحكمة
 فيما خلق و امر تفضلا و رحمة لاوجوبا و كلها كان كذاك كان
 استقذار المستقدر شرعا كمالا فى مرتبة كما ان استحسان المستحسن
 كمال فى مرتبة لكون كل منهما قدراعى الله الحكيم فيه الحكمة
 بابرادة بهقتضى الوجود و الرحمة فان الامداد الالهى التام المذخور
 فى قوله تعالى كلا نهد هولاء و هولاء من عطاء ربك و ماكان
 عطاء ربك مظهورا (اسراء) مرتبة عامة بهقتضى الجود و الرحمة
 موصلة لكل مرذوب الى كماله الايتى به بهقتضى الحكمة فلهذا قال
 الله تعالى العزيز الرحيم الذى احسن كل شى خلقه و قال الله
 تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت اى من حيث انه مضاف
 الى الرحمن لكون خلقه على طبق الحكمة بهقتضى الجود و الرحمة
 مع تحقيق¹ التفاوت اذا اضيف بعضها الى بعض كما قال الله
 تعالى قل لايسئوى الخبيث و الطيب و قال الله تعالى لايسئوى
 اصحاب النار و اصحاب الجنة و من المعلوم ان ظهور التفاوت
 عند اضافة بعضها الى بعض يقع التمييز بين المراتب بالنقص
 و الكمال الاضافيين و مابة يتمييز المراتب كمال فالنقص من كمال الوجود
 فلو لم يوجد النقص فى المستقدر لم يتم الكمال لكن الكمال قديم² فلا بد
 من النقص النسبى قال الله تعالى اعطى كل شى خلقه ثم هدى اى
 هدى الى مراعات الحكمة فيما خلق بهذه الآية فظهر ان الصور

الوجودية التي هي تعيينات الوجود المفاض^١ المفصلة^٢ باختلاف
استعدادات الباهيات كمالا و نقصا طهارة و نجاسة كلها مستندة
حكمت في عين كون بعضها مستندة شرعا فلم يقع في الوجود
الا ما دل الشرع على انه كامل حسن حكمت مع حكم الشرع على
بعضها بانه ناقص او قبيح او خبيث او مستقدر وكلها كان كذلك
لم يكن في شئ من الصور الوجودية ما يجب تنزيهه^٢ الحق تعالى
شرعا من خلقه و ايجاده و اظهار تعيينه و الالوجب تنزيهه^٢ الحق
تعالى عن كونه تعالى راعى الحكمت فيها خلق و امر و اللازم باطل
بالاجماع و النص و قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ و قوله
تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى و قوله تعالى احسن كل شئ
خلقته و من ههنا يظهر معنى قول الامام حجة الاسلام ابي حامد
الغزالي رحمه الله تعالى في الاحياء ليس في الامكان ابدع
مما كان

قال الامام رحمه الله تعالى في الاحياء ايضا و ما لم يخلق
الناقص ام يعرف الكامل فان الكمال و النقص يظهر بالاضافة
فهو مقتضى الوجود و الحكمت خلق الكامل و النقص جديها ثم قال و هذا
بدر زاهر عظيم واسع الاطراف مضطرب الامواج غرق فيه طرايف
من القاصرين ولم يجعلوا ان ذاك غامض لا يعقله الا العالمون
انتهى

و الحاصل ان ما يستقدر و يستقبح شرعا او عرفا ضرورة في
الوجود المفاض و النور المفاض^٣ المقترن بالماهيات ليس عين ذات
الحق تعالى المجرد عن الاعيان الغنى عن العالمين و قد تبين
ان المقترن بالماهيات تلك الصور من كمالاته^٣ الاثنية^٣ به من حيث
الاقتران بمقتضى الاستعدادات فالها من احكام الماهيات الظاهرة في
الوجود و انما بسط الحق تعالى دور التجلي عليها^٤ يظهر احكامها و
آثارها فيها فضلا و رحمة و اذا احطت عليها بها قررنا^٤ ظهور
ان تشييع الشيخ علاء الدولة روح الله روحه الذي نقله مولانا جامي

قدس سره في النُفُحات في ترجمته الشيخ عبدالرزاق كاشاني قدس سره ساقط اجنبي عن هذا المشرب الكليية^٣ ليس فيه شبهة من دُخس اهل التحقيق وهو ان الشيخ علاؤ الدولة قال في ما كتب على حاشية الفتوحات عند قوله سبحانه من اظهر الاشياء وهو عينها ان الله لا يستحيى من الحق ايها الشيخ لوسمحت من احدانه يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لاتسامحه بل تغضب عليه فكيف يسوغ لعاقل ان ينسب الى الله هذا الهديان تب الى الله توبة نصوحا الى آخرة وانت اذا فهمت ما قررناه من كلام الشيخ وقررناه حق الفهم علمت انه على طبق الكتاب والسنة وكلاما هو موافق الكتاب والسنة فليس من قبيل الهديان ولا من قسم التجاوز عن الحد الشرعي بل من الحكمة الوارد فيها ومن يورت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فلا يصح ان يقال في قائله تب الى الله عنه كيف وقد تبين^٤ مفاقرنا انه تعالى من حيث انه مجرد من الماهيات غيرة ومن حيث تجليته النوري المنبسط على الماهيات المتعيين بحسبها وان ذلك الوجود المنبسط عليها عين كل صورة من صورها وان جميع تلك الصور من كمالاته وان تفاوتت مراتبها بالاضافة وليس شي منها عين الوجود المنبسط عليها

قال الشيخ قدس سره في الباب ١٢٨ الحق خلق وما الخلق حق انتهى وذلك لان الاطلاق الحقيقي ذاتي للمحق فلا تقيده الاكوان بظهور تعييناتها في تجليته المنبسط عليها والخلق مقيد والقيود ذاتي له لان الخلق عبارة عن تعيين خاص في الوجود المنبسط تفيضه ماهية^٥ الماهية فلا يرتفع القيود لم يكن خلقا فلا يصح ان يقال الخلق عين الحق لان المقيد الذي يكون القيود

(١) صفحة ٢٢٦ (٢) ح كاشي (٣) ف بالكليية (٤) ف تبيننا

(٥) ف الشابتة

ذاتيا له لا يكون عين المطلق الذى يكون الاطلاق ذاتيا له بخلاف ان يقال
الحق عين الخلق فانه صديح لان المطلق الحقيقى لا تقيده الاكوان
فتجليه فيها لا يخافى التنزيه بليس كمثله شى و اليه الاشارة
بقول الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالى رحمه الله عليه فى
كتاب اشواق و المحبة من الاحياء فلا يتصور كمال التقديس و
التمزيه الا للواحد الحق الملك القدوس ذى الجلال و الاكرام و
شرح وجوه التقديس و التمزيه فى حقه تعالى عن المناقض^١
يطول وهذا من اسرار علوم الكاشفة انتهى

فاتضح عند كل من يفهم هذا الكلام انه لا يلزم من قول
الشيخ قدس سره سبحانه من اظهر الاشياء وهو عينها ان يكون
كل شى من الاشياء عينه تعالى فما شنع به الشيخ علاؤالدولة
ناش من عدم الفرق بين المقامين و ذلك بعدم فهمه معنى
المطلق بالاطلاق الحقيقى فان الشيخ قدس سره لم يقل وهى
عينه تعالى انما قال وهو عينها و الاول باطل لاستلزامه ان يكون
المقيّد عين المطلق فلا يكون كذلك الا اذا ارتفع القيّد لكن القيّد
ذاته للمقيّد فلو ارتفع لم يكن مقيّدا فكون المقيّد عين المطلق محال
بخلاف الشاذى لان الاطلاق الحقيقى ذاتى للمحق تعالى فلا يزول
بتجليه بالمقيّد^٢ بحسبه فان التجلى فى المقيّدات بحسبها من
مقتضيات الاطلاق الحقيقى وهو من كمالات الاطلاق كما ان اشراق
الشمس فى الاقطار من كمالات الشمس ومع ذلك فهو قياس مع
الفارق اذ فضلة الشخص ليست من تعييناته ولا هو من تعييناتها^٣
بالضرورة عقلا و شرعا و عرفا بل هو امر اجنبى عنه و ليست
الاشياء مع الوجود المفاض كذلك اذ قد تبين انه ليس شى من
الصور الوجودية علوية كانت او سفلية اجنبية عن الوجود

الغياض و النور الغياض اذالكل من تعيناته عند كل من يفهم
ما ذكرناه في تقرير كلام الشيخ محي الدين قدس سره و الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى و سلك مسلك الاذفاف و
الخطاب محبة و اما الجامدون على التقليد بالانظار القاصرة و
المعاندون فيقال لهم لنا اعمالنا و لكم اعمالكم سلام عليكم فان
كشف الحقائق لغير اهلها ينجس الى اعتراض يضحك الجاهل كما قال
الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في كتاب الصبر و الشكر
من الاحياء المنظرين التوحيد الهدى يعرف انه ليس في الوجود
غيره تعالى و بسط الكلام في ذلك الى ان قال فاذن ليس في
الوجود غيره تعالى الحق القديم وهو الواحد الصمد

ثم قال و تعبير الصوفية عن هذه الحالة بفناء النفس اي
فنى عن ذنوبه و عن غير الله فلم ير الا الله فهو لا يفهم هذا
ينكر عليهم يقول كيف فنى و طول ظلمة اربعة اذرع و لعله ياكل
في كل يوم اربالا من الخبز فيضحك عليهم الجاهل لجهلهم بهما
كلامهم و ضرورة العارفين ان يكونوا ضدية للجاهلين الى آخره
و منه يظهر اندفاع قول من قال من المنكرين من اهل التصرفية
رواه عنه الاخ عبد الغنى ابن صلاح الدين الحلبي ثم الهدى ايدة
الله بنوره ان مثل من يقول ان المستقدر مستحسن كمثل من شتم
آخر بانواع الشتم فاذا اذكروا قال اذى لم اشتبه بل مدحتك فاردت
بقولى يا كريم يا كريم و بقولى يا فاسق يا صالح و بقولى يا مشرك يا موحد و
هذا امر لا يجوز عاقل ولا يقبل اعتذاره فيه انتهى ملخصا فاذن ناشى من
سوء فهمه بمقاصد اهل هذا الشأن فان اطلاق المستقدر و المستقبح
شرعا على ما هو كذلك شرعا اطلاق صحيح شرعا لكن استقذاره و استقباحه
شرعا تابع للحكمة فيكون حسنا حكمته في مرتبة في عين كونه
مستقبحا شرعا ولا تناقض في ذلك بخلاف تعبير يا فاسق يا صالح

اصل بیستم در بیان مسئله تکلیف که اعظم شبهه

وارد بر صوفیه است بدانکه مذهب صوفیه صافیه علیهم
الرحمة و التحية چنانکه مفصل در اصول سابقه مذکور شد آید
که واجب تعالی شانه وجود محض باطلاق حقیقی که اورا هیچ
تقتیدی و اطلاق مقابل نیست بلکه باهر تقتید و اطلاق مجتمع
و متجلی است باوصف اندکاظ تعیین جزئی که عین ذات وی است
و چون وجود مطلق بچنین اطلاق حقیقی و متعین بچنین
تعیین ذاتی جزئی حقیقی است لابد که از ماهیت و اضافت الی
الماهیه محوری و متعالی باشد و الا واجب وجود مضاف الی
الماهیه و متعین بتعین اضافت الی الماهیه المخصوصه که
تعیین زاید برماهیت و وجود است و غیر وجود خود خواهد
بود و این اطلاق حقیقی مصدح تجلی در جمیع صور است مع
بقام التنزیه فی مرتبه ذات التي اشار الیه صلی الله علیه
وسلم کان الله ولم یکن معه شی

بعد از این مرتبه صرافت محض مرتبه دوم مرتبه وجود
منبسط است که آن وجود محض بهقتضای اطلاق حقیقی مقتدر
بنسبت و صالح اضافت و قابل اعتبار شده بر اعیان ثابت انبساط
و بر حقایق ممکن احاطه نموده و بهر عین ثابت بر طبق
انبساط ذاتی منسحب شده و باحکام و آثار آن عین ظهور نموده
و بر توافیق¹ مستولات استعدادات غیر مجعول اعیان بذیض
مقدس ظهور فرمود و ازین حقائق ممکنه و اعیان غیر مجعوله²
هیچ حقیقت³ بلسان استعداد ذاتی تقاضای تکلیف ننمود الا حقیقت
انسانیه و لهذا ملک و فلک و شجر و حجر و نبات و حیوان
و عناصر و ارکان از تکلیف شرایع و اوامر و نواهی مدفوظ
ماندند و اما حقیقت انسانیه پس چون وی احدیت جمع جمیع
مجردات و مادیات و مجمع صفات متقابله و احکام متضاده برآمد
و در نهاد استعداد او اختلاف ترقیات باعلی و تنزلات بادی

بانواع گوناگون پیدا آمد پس اول آن حقیقه کلیه بشریه و
 صورت نوعیه انسانیه بلسان استعداد ذاتی خود که مجهول
 بجعل جاعل نیست تکلیف احکام شرعیه را تقاضا نمود تا جهال
 عروج و کمال نزول او بر منصف^۱ عیان برسد ضرورتا بدکم
 آنکه بازاء هر ممکن اقتضای^۲ و در واجب واجب و موجود پس
 در مقابله این حقیقه انسانیه حقیقت جامع از حقائق واجبیه
 متصف بهکلف خواهد بود هرچند این حقیقت کلیه انسانیه
 مکلف است مران مکلف را که من مکلف را باحکام تکلیف دهد
 در انجا دریافت باید کرد که در مکلف و مکلف چه فرق است
 و هم این حقیقه انسانیه در مرتبه کلیه واحدیه جمعیه صفات
 متقابله بلسان استعداد مقتضی آن شده که بدکم الاشیاء تتبیین
 باضدادها جهال عروج او که نهایتی ندارد به وبال نزول باسفل
 السافلین جلوه پیرا نمی تواند شد پس بزبان استعداد در خور^۴
 است که افراد چند از افراد این حقایق که قریب واقع اند باعتدال
 جمیع بطریق رسالت بر کافه افراد ارسال یابند و هم استعدادات
 این افراد کامله نیز براسها مقتضی ارسال باقوام و اشخاص انسانی
 شدند تا این افراد کامله تکلیف بآن احکام تکلیفیه نهانند و
 بآنچه^۵ نیز عروج بخرو و وجوب و وجرد است مامور سازند و
 بآنچه منتج هبوط بدضیض امکان و عدم است منع فرمایند
 این جا امر ذمی بجاوید خرامید پس هر صفتی و خلقی و فعلی
 و عملی که موجب قرب بدزور و وجوب و اتصاف بهصفات کامله
 واجبیه باشد خیر و حسن نام یافت و در ذیل مامورات و
 فرایض واجبات و مندوبات و مسنونات در آمد و هر صفتی
 و خلقی که مورت نزول بدضیض عدم و امکان شد بهنهیات و
 قبیایح مسمی گشت تفاصیل حدوث این اختلافات و اقتضات را
 دفاتر بسیار گنجش نمی تواند نمود

(۱) ف بیان (۲) ف اقتضای در واجب (۳) ف از انجا (۴) ف در

خر است (۵) ف مشهور

حقیقت انسانیت و حاصل آنکه تمام احکام شرایع و تکالیف شرعی و ارسال رسل و انزال کتب هبگی باقتضایات همان حقیقت کلیه انسانیت است که برطبق هر فردی از افراد خود جمعا او فردی بلسان استعداد مقتضی آن می شد و از فیاض مطلق برطبق آن تقاضا افاضه یافت پس از اینجا مکلف هم حقیقت انسانیت است و مکلف نیز اوست و فیاض مطلق را غیر از افاضه مطلوب و مسئول او تصرفی نیست پس این جا خود مکلف مکلف است و خود امر مامور و خود ذای منهی منهی بینی که هر چند طبیب در محالجه مریض صفاوی امر است باکل جهوضه و ذای است از شرب حلاوت و مکلف مریض باغذیه و ادویه چند اما چون ذییک قائل کنی خواهی دریافت که امر و ذای همان مریض است بلسان استعداد طبیعی خود و مامور و منهی نیز همان است و طبیب را غیر از آنکه هرچه طبیعت او بصلاح وقت و حال تقاضا کند بدهد و بدهاند

حقیقت الهیه از اینجا باثبات رسید که تخلف در مکلف و مکلف واجب نیست و در صحت تکلیف اتمام طرفین بالحقیق مانع نیست این خود از جاذب حقیقه انسانیت بتحریر آمد حالا حقیقت الهیه را دریافت باید فرمود و الله المثل الاعلی که طبیعی کاملی تام الصحت و کامل العافیة است و محتاج بدوائی نیست اگر بنابر تفریح طبع و مزید تقویت و نشاط خاطر باستعمال مفرحی متوجه شود ضرورتا آنچه منافی آن مفرح است از اغذیه کشیفه احتراز خواهد گرفت و بآنچه مقوی تاثیر او است متوجه خواهد شد اینجا هم خود مکلف و مکلف است مع عدم الاحتیاج الی التکلیف حکما گفته اند هو تام و فرق التهام^۱ لیسیم علی الاتهام و در نص کلام مجید واقع است بهوضوح اکثر من ان تحصی که لایکلف الله ذنبا الا وسعها پس تکلیف عاجز محال تفضلا و رحمة و وجوبا و مصلحة علی اختلاف الاقوال پس اول مکلف را قوتی و قدرتی بر اینان فعل مکلف به واجب

قاب^۱دان قوت و قدرت ارجاء صحت تکلیف دور یابد و هم
 بنص^۲وص قرانی و احادیث نسبی باثبات میرسد که قوت و
 قدرت مخصوص بحضرت واجب الوجود است ماشاءالله لا قوة
 الا بالله ولا حول ولا قوة الا بالله وان القوة لله جميعا یعنی قوتی
 که در مظاهر اقویا مشهود و محسوس است فی الحقیقة آن
 قوة لله و بالله است و چون قوت و قدرت حقیقة واحدة بسیط
 است پس تغاثر قوت و قدرت حق باقوت و قدرت عبد
 صورت پذیر نیست پس بالضرورت قوت و قدرت که عبد دارد
 همان قدرت حق است که در عبد ساری شده از اوج اطلاق خود
 منزل گشته بهضیق تقید و انحصار آمده مصدر افعال و اعمال
 میشود خواه آنرا استطاعت نام کنند خواه قدرت حادثه خواه قدرت ماثومه
 خواه کسب هرچه خواهی بگو که تعبیرات مختلفه است و مأل
 واحد

خراب یک خواب است باشد مختلف تعبیرها

و شک نیست که صفات واجبه عین ذات وی اند و هم ادفکاک
 صفات از ذات محال پس اینجا واجب افتاد که ذات حق من حیث اذنه هر
 موصوف بالقدرة و الایجاد و الخلق در مخلوق ساری باشد که بسبب
 آن سرایت^۴ ایجاد و خلق افعال از عبد عاجز صدیق تواند شد
 و هم جبر مدخ باطل گردد و هم اختیار صرف برهم خورد
 و امر بین بین که مذهب حق بعید از شین است بظهور
 اذجامد پس اینجا دوا امر مدار علیه صحت تکلیف اند که
 بذقدان یکی هم تکلیف متعدد اول عبد را عینیتی باخالق موجود
 قوی قادر می باید تا بسرایت آن ذات آثار مطلوبه از عبد
 بظهور تواند آمد دوم غیریتی من وجهه که بدان غیریت
 تمیز مکلف و مکلف و امر و مامور و محذوب و محذوب و مشیب

(۱) ف ح فعل و قدرت (۲) ف بنص (۳) ح حق که با قوت

(۴) ف ایجاب

و مثاب تواند شد و چون تفتیش نظر بحد بالغ میسر سازیم می بینیم که اجتماع این هر دو امر در غیر مطلق و مقید صورت نمی پذیرد مطلق محتاج الیه و مقید محتاج و مفتقر مطلق ساری در مقید بصفات و ذات و مقید را وجود و نبود و فعل و عمل بحدض سرایت مطلق و مطلق من جمیع الوجود غیر مقید نیست و مقید من جمیع الوجود عین مطلق ذی و احکام مطلق بجمیعها بمقید نمی رسند و احکام مقید من التقیید و الحصر بمطلق حاصر و مانع از اطلاق او که ذات اوست نمی شوند پس وجود مطلق از قید و اطلاق محوری از ماهیت و تعیین مکلف بالکسر وجود مقید مضاف الی الماهیه الیهکنه مکلف و حقیقت مکلف محض وجود مطلق و حقیقه می کند امر محدود که عین ثابت نام دارد باوجود متعین بآن آنجا محوری از ماهیت و تعیین محتجب است و این جا اضافت و تلبس بماهیت می کند ملحوظ و این قدر غیریت که مناط صحت تکلیف است و متفق علیه جمیع صرفیه واحدی غیر از ملاحظه و زنادقه بانکار آن نخواهد برخاست و غیر این غیریت اگر مخائرتی در واجب و ممکن اثبات میکند فقل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین و چون صحت تکلیف براین مخائرت که انرا بدلیل عقلی و نقلی بیان کرده آمدیم مترتب گشته پس هرچه از تعدیب و تنحیم و ذم و مدح و امثال آن که مترتب بر تکلیف اند بلا تامل مترتب خواهند یافت

و قال الله تعالى و قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بها كنتم تكسبون پس درین آیت و آیات دیگر نسبت فرموده است کسب و عمل را بعباد و مترتب ساخته جزا را بعباد و تنحیم بر این کسب و این نسبت کسب الی العبد مخافی نیست بکلیه مخصوصه الله خالق کل شی و والله خالقکم و ما تحملون زیرا که عباد عمل و کسب میکنند بالله تعالی زیرا که عمل به قوت ممکن نیست و قوت نیست عباد را مگر بالله پس عمل ایشان نیز بالله باشد چنانکه ذوات ایشان بالله و هر چند مسئله کسب اعظم

مسائل دینییه و ادق مطالب است اما درین مختصر که موضوع برای اصول تصوفیه است بشرح و بسط ایراد نمودن خروج است از قاعده اختصار این رساله لهذا به جهلی که طالب لبیب را از تطویل و اطناب مستثنی سازد ذکر کرده می آید

بدانکه در آیات قرآن و احادیث واقع شده ما لصابک من حسنۃ فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسك

و قال صلی الله علیه وسلم الخیر کله فی یدیک والشر لیس الیک و در جانب دیگر وارد شده قل کل من عند الله پس وجه جمع بینهما آنست که او سبحانه واجب الوجود بذاته و غنی بالذات است پس به مقتضای غنائی ذاتی هیچ چیزی بروی واجب نیست و هر عهلی نسبت بواجب غنی فعلا و ترکا مساوات دارد و در هر دو صورت یحتمل ترک و فعل قبح و ذم از وی تعالی مرفوع زیرا که حاکم نیست بروی تعالی هیچ کس در مرتبه غنائی مطلق و کسیکه بروی داکمی نباشد احوال او متصف نخواهند شد باینکه از حد متجاوز شدند پس وی هر چه میکند حسن است که دفع و ضرر و حسن و قبح و ذم و مدح همه نسبت به خود متعین است مثلا کسیکه طبیعت بروی حاکم است دفع و ضرر اغذیه کار دارد و الا لا و علی هذا القیاس و خصوصا افعال الله^۲ چون موافق حکمت اند هر چند حسن و حکمت آن افعال بحقول قاصره ممکنات مدرک و افهام عاجزه خلاصه بآن منتهی شود یا نشود پس بطریق اول افعال او متصف بتجاوز عن الحد خواهند بود پس او تعالی خالق است مرآن افعال را که منقسم اند بخیر و شر و مع هذا همان افعال اگر منسوب بحق اند متصف بخیریت و شریت نیستند و اگر منسوب است الی الله ذات فعل است من حیث هو فعل لا من حیث انه طاعه او محصیه او مباح زیرا که او سبحانه تعالی ابراز فعل میفرماید فی العبد و بالعبد من حیث انه مقتضی الحکمة تفضلا او رحمة لا وجوبا لانه از حیثیت آنکه آن فعل

موافق امریست یا مخالف آن زیرا که موافقت و مخالفت که همیشه طاعت و معصیت است نسبت به کسی است که مدکوم کسی باشد و اما کسیکه مدکوم کسی نیست و بر وی احدی امر و ناهی نه پس فعل او موافقت و مخالفت نخواهد شد و اما موافقت و مخالفت مصلحت ایجاد و نظام عالم پس آن هر چند از دایره طاعت و معصیت خارج است مح هذا دقیقه از آن در کارخانه قدرت و رحمت فرو گذاشت گذشته هر چند قاصر فهمان معلوم ننمایند و اما عید پس وی در کسب افعال خود اراده میکنند ابر از کسب خود بادن الله عز و جل و من حیث انه موافق امر او مخالف او میباح زیرا که عید مکلف است باحکام و مدکوم احکم الحاکم پس فعل او متصرف خواهد شد باینکه خیر و طاعت است وقتی که موافق امر او باشد و بآنکه شر و معصیت است چون خلاف حکم حاکم بود پس مکسوب بادن الله تعالی بحیثیه مخلوق رب است بالعبد و فی العبد بالذات و غیر اوست بالاعتبار و طاعت و معصیت نیست بالنسبة الی الرب و گناه و ثواب است نسبت بعبد زیرا که عید مدکوم و مامور و مقید بحدود و ممنوع از تجاوز مکلف و مطیع است نه رب الارباب تعالی شانه

قال الله تعالی من کفر فعلیه کفره و من عمل صالحا فلا نفسهم یهدون پس تقدیم جار و مجرور دلیل قصر خیرا بالخیر و الشر است بر عید زیرا که عمل من جهة الکفر و الایمان او من حیث الطاعة و العصیان مقصور است بر بندگان و اگر درین مقدمات نظر کامل بر گهاری دانی که در مسئله تکلیف و خلق افعال و جبر و اختیار اگر مغایرتی در میان رب مکلف و عید مکلف ملحوظ ندارند کارخانه عظیمی که شریعت جزوی از آن است بر هم میخورد و نظام تمام عالم درهم میکشد و خصوص و احادیث و اجماع و قیاسات و عقول و ذقول همگی بهعارضه برپا میشوند و اگر مغایرت ذاتیه حقیقیه من جمیع الوجوه گیرند بدستور

این همه کارخانه جات برپا میروند اول ایجاد که بدو حدوث
شی لا عن شی محال سرایت موجد در موجود واجب و بدستور سرایت
قدرت و قوت و دیگر صفات کامله در عید واجب پس معنی قول
حضرت امام الحارثین و الصادقین و بالحق ذائقین جعفر بن محمد
الصادق علیهما السلام معلوم کنند الامر بین بین یعنی این امر
ظهور بین الحینیه بحسب الحقیقه و بین الخیریه بحسب الاطلاق
والتثبید واقع است صلوات الله علیه و علی آبائه الکرام

شیخ الحقیقین امام الحارثین^۲ شیخ مدی الدین ابن العربی روح الله
روحه در باب دو صد و نود و دوم میفرماید نور الشمس چون تجلی
کند در بدر عطا میکند از احکام آنچه بخیر بدر نبود همین
قسم اقتدار الهی چون تجلی کند در عید ظاهر می شوند افعال از
خلق پس این افعال اگرچه با اقتدار الهی است لا کن حکم مختلف
است زیرا که بواسطه این تجلی خاص است که مانند مرآه است^۴
در تجلی اقتدار الهی را و چنانکه دانسته میشود از عقل که قهر
فی نفسه در وی از نور شمس هیچ چیزی نیست و شمس در وی
انتقال هم ننموده بذاتها و نیست قهر مگر تجلی نور شمس همین^۵
قسم عید هم نیست در وی از خالق وی هیچ چیزی و نه حلول
فرموده است خالق در وی و نیست عید مگر تجلی حق تعالی^۶
شأنه انتهای کلامه

مفاد این کلام حقیقت انجام آنکه عید عبارت است از عین
ذاتیه که حقیقت عدمیه محدودیه ازلا و ابدا هست و بعد از انبساط
نور وجود حق دران ماهیه عدمیه نه حلول است نه اتحاد آری
این قدر هست که آن ماهیه به منزله مرات است که شخص بجای
خود است نه در آنده حال است و نه بوی مستغل^۷ و از اینجا ظاهر
میشود که قول بآنکه کائنات از تعینات وجود مثبت و نور مضاف

(۱) ف تر است (۲) فتوحات مکیه جزء ثانی صفحه ۶۵۹

(۳) ف مجلی (۴) ف آنست (۵) ف مجلی (۶) ف مجلی (۷) ف

اندر رافع نیست معادرتی را که مصدح تکلیف و ما یترتب علیه است

شیخ اکبر قدس سره در باب پانصد و ^۱ سی میفرماید که
 بیان فرموده است الله تعالی و اظهار کرد بر ما که هویت حق سبحانه
 و بصر و جمیع قوای عباد است و عباد نیست مگر بقوی پس عباد
 نیست مگر بحق ظاهر عباد صور خلقیه محدوده و باطن عباد
 هویت^۲ حقیقه غیر محدوده و مجموع صورت و هویت افاده کرد معنی
 دقیق غامضی که کل واحد بانفراد نهیدند و همین معنی دقیق
 مجموعی اضافت کرده میشود بصورت هرچه اضافت کرده شده از
 موافقت و مخالفت و طاعت و معصیت و بهمین سبب گفته شد ویرا
 مکلف و نیست عباد مگر بهجموع زیرا که اسم عباد اطلاق نمیشود
 مگر بر مجموع و در باب نود و هشتم میفرماید بدانکه اشیاء
 بأحادها حکمی است و با امتزاجاتها حادث میشود احکام چند که
 نبودند بر آن احاد را زیرا که بشناسیم که سواد مواد حادث شده
 بعد از آن که نبود از امتزاج زاج و عطف پس حقیقه امتزاج حادث
 ساخت سواد را که در زاج و عطف را بانفراد نبود انتهای کلامه

پس حقیقه امتزاج در تجلی هویت و صورت خلقیه احداث نهوده
 ما به یصح التکلیف و ما یترتب علیه زیرا که پیش از امتزاج وجود
 مطلق باطلاق حقیقی بود و آن مقتضی غنا است که اصلا بتکلیف
 و قبول آن سر فرو نمی تواند آورد و ما هیئت میکنند عدمیه است
 که بسبب معدومیه و عدم و سح از قبول تکالیف آید است که
 المعذور لا یصح تکلیفه ولا یكلف الله نفسا الا وسعها و هرگاه که
 این امتزاج بسبب انبساط پیدا شد از جانب اطلاق که مانع
 قبول تکلیف بود متواری در تحقیق گشت^۳ و از جانب ماهیه میکنند
 ارتفاع مانع که عدم و سح است نیز صورت گرفت و تکلیف و جمع^۴
 ما یترتب علیه صحت یافت فتأمل فی هذا المقام فانه من
 مزال الاقدام

(۱) فتوحات مکیه جزء رابع صفحہ ۱۴۰ (۲) ف حقیقه (۳) ف

گذشت (۴) ف جمیع

اصل بیست و یکم در بیان تعین بدانکه

ما ببینیم که انسان بر زید و عمرو و سائر افراد خود محمول است و اینجا مانعی از اشتراک بین اکثرین نیست بخلاف زید که ویرا محمول بر عمرو نتوانیم نمود پس محقق شد که در زید غیر از حقیقه کلیه انسانی که امری دیگر هست که منح اشتراک از سبب اوست و بآن امر زید ممتاز است از عمرو و آن امر را تعبیر به تشخص و تعین مینمائیم اکنون اختلاف است بین الحکماء و المتکلمین که این تشخص امر وجودی است یا عدمی و داخل قوام شخص است یا خارج ازو حکما قائل اند که تشخص از موجودات خارج است و متکلمین میگویند که تشخص امر عدمی است و حق آنست که تعین مطلقا امر عدمی نیست زیرا که تعین واجب که عین ذات او است عدمی نهی تواند شد و الاعمین وجود محض نباشد

و شیخ ابراهیم کردی که مصروف حمایت متکلمین است در جلاء الفهوم میگوید و امتیازها عدا عداة بقیید سلبی و هو ان وجوده لیس زایدا علی ذاته و مخفی نیست که این سلبی صلاحیت تعین بودن ندارد بلکه بنظر تحقیق دیده میشود که ذات واجب تعالی شانه محض ذات خود به ملاحظه زیادت وجود و سلب آن بنوعی است که از سائر اعدا ممتاز است بلکه این قیید سلبی بهذهب اشعری که امام متکلمین عموما و امام شیخ ابراهیم کردی است خصوصا موجب امتیاز واجب از اعدا نیست زیرا که وی قائل است که وجود کل شی عینه پس هر شی را وجود زاید بر ذات او نشد و تخصیص بواجب نهاند و صوفیه محققین بلکه علماء مدققین نیز میفرمایند که تعین منقسم است بوجودی و عدمی و علی ای حال امر اعتباری است که آنرا جز در عقل وجودی نیست پس وجودی بر این تقدیر بمعنی مصطلح است که حرف سلب جز آن نباشد و عدمی آنچه سلب صرف جز و ان بود پس وجودی عام

است از موجود خارجی و امر اعتباری و اعتباری عام است از وجودی و عدمی پس نسبت در وجودی و اعتباری عموم من وجه است و اعتباری عام مطلق از عدمی متکلم میگوید اگر تعیین وجودی باشد هر آنگاه انضمام او به ماهیت موقوف بر تمیز او خواهد بود و تمیز ماهیت موقوف بر انضمام تشخیص پس دور لازم آید و جواب باینکه ماهیت ممتاز است از غیر خود بنفسها نه با انضمام تشخیص باطل است زیرا که مراد متکلمین آنست که امتیاز حصه ماهیت از حصه دیگر مطلوب است چرا که امتیاز احوالها عن الاخری اگر در میان نباشد اختصاص تعیین بیک حصه و انضمام او باین حصه مخصوصه به سبب خواهد بود پس امتیاز یک حصه از حصه دیگر به تعیین متصور نیست

و میر سید شریف در شرح مواقف میفرماید بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتیاز زمانا و ان كان مقدما علیہ ذاتا والاستحالة فی ذلک كما فی اختصاص الفصول بخصص الاجناس و توضیحه ان التبعین او الفصل ینضم الی الماهیة فیخصص حال الانضمام لانه ینضم الی حصه منها متمیزة قبل الانضمام و حاصل این جواب آنست که این دور دور محبت است که محال نیست اما بر متامل مخفی نیست که (انضمام تعیین خاص من بین سائر^۱ التبعینات باین ماهیة مخصوصه من بین سائر الماهیات باسبب مخصص است یا باقتضای آن ماهیة و آن تعیین را زیرا که در صورت عدم اقتضا و مخصص نسبت تعیین بسائر ماهیات و نسبتی این ماهیتی بسائر تعیینات علی السویه است پس انضمام باطن بطبیعه مبهمه حیوانیه دون الدجریه و الشجریه به اقتضای ذات یا مخصص خارجی صورت پذیر نیست در صورت اقتضا مقتضی ما نفس ان ماهیة است یا حصه او پس اگر انضمام تعیین به ماهیة دون الحصه فرض کنیم که قال السید السند پس این تعیین ذاتیه لازم تعیین به ماهیة کلیه حیوانیه مثلا خواهد بود پس لازم آمد که هر جا که

(۱) این عبارت قوسین ازین صفحه تا صفحه ۳۸۵ در نسخه های

حیوان یافته شود ذائق نیز باشند پس لازم آمد انحصار حیوان در
 انسان و اگر ماهیة مقتضی ذائقیه و ساهلیة و ذاهقیة و تمام تعینات
 و تشخصات لاحقة خود است لازم آمد اقتضای طبیعت واحدی در امور
 متخالفه را که بر مذهب اهل نظر قاطبة باطل است و بدستور چون
 الا تصاف باجدها ترجیح بلا مرجح و بدستور لزوم ترجیح بلا مرجح
 در صورت اقتضای قدر مشترک بین التعینات و علی هذا القیاس
 اگر این اقتضا از جانب تعین گیرند همین شقوق و شکوک جاری
 اند پس ضرور شد که انضمام تعین به ماهیة کلیة نباشد بلکه
 بحصة از حصص او و شک نیست که این حصص هر جا که یافته خواهد
 شد آن تعین نیز در آن جا موجود درین صورت حصص آن ماهیة
 مقتضی انضمام تعین است یا مخصص از خارج پس اگر مخصص
 خارجی نباشد ضرورتا اقتضا از جانب حصص است پس تمیز حصص
 در خارج پیش از انضمام این تعین بتعین دیگر ضرور که انضمام
 تعین به ماهیة غیر متعینة باطل کرده آمدیم و اگر مخصص از
 خارج است پس لا محالة آن ماهیة من حیث هی متعین بان
 تعین نیست بلکه من حیث انتسابه الی ذلک المخصص پس ماهیة
 مطلقه نهاند بلکه حصص او متعین بان تعین گشت پس تمیز حصص
 پیش از تعین واجب افتاد و آنچه گفته اند که انضمام مع الامتیاز
 است زمانا و تقدم ذاتی در امتیاز کافی است تمام نمی شود زیرا که
 وجود محروض موقوف بر وجود و موخر ازو نیست پس در صورت
 توقف احدیها علی الاخری دور محیت نیز جایز نیست و اگر گویند
 که بر مذهب متکلم مخصص جاعل مختار است یفعل الله ما یشاء
 و یدیکم ما یرید گوئیم جاعل مختار نیز آن ماهیة من حیث الاطلاق
 تخصیص بآن نفرموده و الا لازم آید وجود آن تعین در جمیع
 موارد ماهیة بلکه واجب نیز تخصیص یک حصص بیک تعین و حصص
 دیگر بتعین دیگر فرموده و الا لازم آید اجتماع امور متضادة در
 مرتبة واحدة پس تمیز حصص در علم واجب نیز واجب و در جمیع
 صور تمیز حصص از حصص دیگر پیش از انضمام این تعین ضرور

شد و حاصل این همه تطویلات آنکه (که تخصیص حصه بتعین
اگر به مخصص است باطل است و اگر مخصص مقتضی اختصاص این
حصه باین تعین است پس تعین حصه قبل انضمام هذا التعین
متحقق است و این بر آن مآخذ که مشائین گفته اند که اختصاص
صور نوعیه مسبوق است بصور نوعیه اخیری پس لابد است انتهای
سلسله تعینات بدو چیز یا آنکه تعین عین ماهیت باشد یعنی
ماهیه متعین بذات خود بود چنانکه در واجب یا امر عدمی اعتباری
باشد که در انضمام محتاج تمایز نباشد دفعا للتسلسل فی الامور
الوجودیه و از اینجا باثبات میرسد که تعین هم وجودی می باشد
اگر مقتضای ذات متعین است و عدمی می باشد یا منتهی
بعدمی و اعتباری در غیر صورت مذکوره و دلیل دیگر از متکلم بر
عدمیه تعین در ضمن رد دلیل حکیم می آید

ایرادات بر تعین موجود فی الخارج حکما میگویند
که تعین موجود فی الخارج است و برین مدعا دلایل چند ایراد
کرده اند

اول آنکه طبیعت نوعیه چون انسان مثلا متکثر نیست
بنفسها زیرا که ماهیت من حیث هی ذیه مقتضی وحدت است
و ذیه مقتضی کثرت و تکثر ماهیت نیست مگر باذیه مضاف
میشود بوی از تشخص پس اگر تشخص موجود در خارج نباشد
بلکه بهحض اعتبار عقل بود پس تکثر ماهیه نیز بهحض اعتبار
عقل ماند

مغنی نهاند که این دلیل بر آن فریق حجت است که قایل
باشند بتکثر ماهیات و اشخاص در خارج و اما صوفیه صافیه
پس ایشان خود مبرهن ذکر کرده اند که کثرت محمول محض
و اعتباری صرف است و همان ذات واحده بتلبس اضافات متعدد
مینماید چون تعدد وجهه واحد در مرایای متکثره که سبق
بیانیه و جواب از جانب قائلین بتکثر حقیقی و تعدد خارجی
اشخاص آوست که تکثر ماهیه بسبب عوارض مشخصه است که

اعراض چند اند از شکل و لون و کبر و کیف و امثال آن و این عوارض مشخصه مابیه التشخص اند و نزام نیست در وجود خارجی اینها پس اعتباریه تشخص باوجود حقیقه عوارض مشخصه منافی تکثر ماهیه فی الخارج نیست

و این جواب ناتهام است زیرا که ما از عوارض مشخصه سوال میکنیم که اشخاص اند یا کلیات اگر کلیات اند پس از انضمام کلی کلی حصول تشخص شخص محال چنانکه محقق طوسی در تجرید میگوید ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الی مثله و اعتراض باینکه چون دو عام جمع شوند مرتفع میشود از تقید یکی ب دیگری عموم هر دو اختصاص توانند یافت بنوع واحد چنانکه در خاصه مرکبه موجود است پس چرا جایز نباشد که اجتماع کلیات در بعض صور و مراتب مودی شود بهمنح اشتراک بعد تسلیم آنکه این منح مجرد صحیح است ما را مضر نیست زیرا که هرگاه مابیه التشخص کلیات مجتمعه اند و کلی را به انضمام تشخص وجود خارجی محال پس این کلیات را وجود خارجی نماند پس این عوارض مشخصه نیز هر چند مفید تعیین و امتیاز باشند کلیات عقلیه مانده اند نه موجودات خارجی و اگر جزئیات اند لابد متشخص باشند بتشخصات مختصه خود پس اینجا نیز عوارض مشخصه پیدا آمدند و قطع نظر از آنکه قیام اعراض محال است تسلسل در عوارض مشخصه موجوده لازم افتاد و ضرورتا انتهای سلسله بعوارض مشخصه اعتباریه خواهد بود فلماخذ من اول الامر و در حقیقه مابیه التشخص ذات واجب است که در جواهر و اعراض ساریست و بدسب ظهور در مراتب اعتبارات موجب تشخصات و تعیینات است و سیجی تفضیله اندام الله تعالی

دلیل دوم در وجود خارجی تشخص آنکه تشخص اگر عذمی

باشد هر آنکه متعین فی نفسه نخواهد بود زیرا که محدود

محدوم را هویت نیست لا جرم معین هم نخواهد بود زیرا

که مالا ثبوت له صالح نیست که سبب تمیز شی از ما عدا فی
الخارج باشد و جوابش آنکه موجودات بصفات است و امتیاز آنها
بان از آنچه متصف بان نیست چون عی که ممیز است اعمی
را از غیر اعمی

دلیل ثالث آنکه جزء موجود خارجی است و جزء موجود
فی الخارج الیه^۱ موجود است فی الخارج که مرکب از موجود
و معدوم معدوم است زیرا که وجود کل بدون وجود جمیع اجزا محال
است و جوابش آنکه مراد از شخص چیست اگر محروض تشخص
است پس تشخص جزو او نهاند و اگر مجموع مرکب از محروض
و تشخص است پس لا مسلم که مجموع مرکب موجود است
زیرا که مانع وجود تشخص چگونه مسلم خواهد داشت که عارض
و محروض موجود اند در خارج بلکه موجود نزد او همان محروض
صرف است و صاحب مواقف بدفعیه ایس جواب میگوید که
مراد از تشخص که دعوی وجود خارجی او میکنند زید است
مثلا و هیچ عاقل را در وجود زید ریسی نیست و نیز مفهوم
او مفهوم انسان و حده نیست یقینا و الا زید صادق آید بر عهرو
چنانکه انسان صادق می آید پس زید انسان است مع شی
آخر که آنرا تشخص نام میکنند و این شی آخر جزو زید
خواهد بود پس موجود است در خارج

و مخفی نیست که معترض^۲ خواهد گفت که موجود در خارج
انسان محروض تشخص است من حیث اذنه محروضه پس صدق
او بر عهرو نخواهد شد بخلاف مفهوم انسان که آنجا حیثیت
محروضه که مانع صدق زید بر عهرو است نیست پس از
عدم صدق زید بر عهرو لازم نمی آید که تشخص جزو زید
باشد فتامل فیه

و اگر گویند سخن در آنست که از زید مفهوم میشود و
شک نیست مفهوم صرف انسان نیست بلکه مع التشخص است

جواب پس تشخص جزو عقلی باشد که مفهوم صرف و جزو عقلی واجب نیست که موجود باشد در خارج صاحب موافق گفته که نسبت ماهیات بهشخصات چون نسبت جنس است با فصل پس چنانکه جنس امر مبهم است در عقل محتمل ماهیات متعدده و متعین نیست بهیچ ماهیتی از ان ماهیات محتمله مگر بانضمام فصلی و آن جنس و فصل هر دو متحداند در خارج ذاتا و جعلا و وجودا و متمایز نیستند مگر در ذهن همین قسم ماهیت نوعیه محتمل هویات متعدده است که متعین نمیشود مگر بتشخص منضم و آن تشخص و ماهیه نوعیه متحداند در خارج ذاتا و جعلا و وجودا و متمایز اند در عقل فقط پس نیست در خارج موجودی که آنرا ماهیت انسانیه گوئیم و موجودی دیگر آنکه آنرا تشخص خوانیم و مرکب باشد در خارج از این هر دو موجود فردی از افراد انسانیه و الا صحیح نباشد حمل ماهیت بر افراد خود بلکه نیست در خارج مگر موجود واحد یعنی هویت شخصیه مگر این است که عقل تفصیل میکند آن هویت مشخصه را بماهیت نوعیه و تشخص چنانکه تفصیل میدهد ماهیت نوعیه را بجنس و فصل. انتهای کلامه مترجما

و درین قول تسلیم است بآنکه تشخص از اجزاء عقلیه است و شک نیست که جزء عقلی موجود خارجی واجب نیست که موجود خارجی باشد و دلایل دیگر که بر وجود خارجی تشخص ایراد میکنند همه آنها مخدوش اند و در شرح^۱ و حواشی کتب حکمیه مکتوب حالا اثبات اعتباریه تشخص باقی ماند و آنرا بدو دلیل اکتفا کرده شد

دلیل اول آنکه اگر تشخص موجود فی الخارج باشد پس انضمام و ثبوت^۲ او بد حصه از حصص ماهیت موقوف خواهد بود بر وجود آن حصه در خارج بقاعده فرعیت و وجود شی در خارج

به تمیز او از ماعدا ممکن نیست که اجهام مانع تفصیل است
 نوعیا کان او جنسیا و تمیز آن حصه در خارج موقوف بر تشخیص^۱
 خواهد بود پس یا دور لازم یا تسلسل

و جواب داده اند ازین دلیل باینکه این دور محبت است
 مستحیل نیست یعنی ماهیت هرگاه که موجود شد متمیز به
 همین تشخیص موجود شد و احتیاج به تمیز سابق نیست چنانکه
 حصص انواع از جنس متمیز اند بفصول و موقوف نیست
 اختصاص به فصل بر تمیز سابق و جواب ازین جواب در همین
 اصل گذشته فلیرجع الیه

دلیل دوم آنکه اگر تشخیص موجود فی الخارج باشد هر آنکه
 او را تشخیص دیگر می باید چون نقل کلام بآن تشخیص ثانی کنیم
 دور یا تسلسل لازم آید در امور موجوده یا تشخیص عین آن شخص ذات او
 باشد پس واجب الوجود باشد بر قول صوفیه سرایت واجب در جمیع
 موجودات شد و ما به الامتیاز امور اعتباریه که لاحق آن ذات مقدسه
 اند و بر قول دیگر آن واجب جزو ممکن نیست و نیز تعدد
 تشخصات تعدد واجب است که در کتب اهل ملل و نحل با اتفاق
 باطل است و اگر تشخیص واحد است پس موجب تکثر ماهیات
 تشخیص واحد نمی تواند شد

سوال اگر کسی گوید که در صورتی که تشخیص تشخیص بنفسه
 باشد واجب چرا باشد

جواب اگر بهذهب تحقیق روند تشخیص بهمان وجود مشخص
 است پس تشخیص بنفسه وجود بنفسه باشد و این عین وجود است
 و اگر گویند تشخیص اغیر وجود خاص^۶ است پس اگر تشخیص
 فی الخارج مستلزم وجود است یا نه اگر مستلزم وجود خارجی نیست
 بلکه انفرادی تشخیص بنفسه در وجود جایز باشد لازم آید قول
 معتزله الهی دوم ثابت فی الخارج زیرا که محدودیات را هویات متمایزه

(۱) ف شخصی (۲) ف متخیل (۳) ف نقل بآن (۴) ف آمد
 (۵) ف سابقه (۶) ف خالص (۷) ف از

نیستند پس متشخص فی الخارج بنفسه البتة ثابت است در خارج
و حال آنکه بر بطلان این قول معتزله دلایل ساطعه در کتب
حکیم و متکلم مسرد اند و اگر تشخص بنفسه مستلزم و غیر منفع
از وجود خارجی است پس وجوب وجود بر مذهب متکلمین صراحت
لازم آمد زیرا که ایشان واجب الوجود چیزی را گویند که ذات او
مقتضی وجود باشد و بر مذهب حکیم نیز لازم زیرا که اقتضای شی
وجود خود را به علایق محال و علیت مقدم است بر محلول
پس پیش از وجود وجودی دیگر بان تشخص متشخص بنفسه واجب
افتاد که طباع وجد فوجد در انجا نیز حاصل است

اگر گویند عدم انفکاک وجود مستلزم استلزام و اقتضا نیست
گوئیم اینجا عدم انفکاک به استلزام صورت نمی دهند زیرا که
محدومات متشخص بنفسها نتوانند شد که محدودیات را هوایات
متناهیة نیست پس تشخص بنفسه مستلزم وجود باشد و لهذا در
شرح تخرید میگوید

قال الحكماء البهائية قد يكون متشخصه بنفسها مهتصة في نفسها
عن فرض الاشتراك فيها كالواجب فلا يتصور هناك تعدد اصلا الخ
وقطع نظر ازین همه تدقیقات میگوئیم که چون تشخص متشخص
بنفسه گشت و در تشخص خود محتاج به محل و زمان و عوارض مشخصه
نماند پس در صورت عدم انفکاک وجود ولو لم یکن بطریق
الاستلزام و الاقتضاء موجود مستقل خواهد شد و صالح عروض بهائیه
نخواهد ماند زیرا که وجود الاعراض وجودها لها قاعده کلیه
است پس تشخص عارض بهائیت نباشد و این امر خلاف قواعد
مآثر علماء نظر است

قال القاضي مبارك في شرحه على سلم العلوم قيل ان
وجودی بناء على دخوله في قوام الاشخاص و ردبانه لوكان كذلك
فيلزم اما حمل التشخص على الشخص فهو في سائر الاجزاء

العقلية او امتناع حمل الطبيعية عليها كما في الاجزاء الخارجية اذا
يستحيل كون احد الجزئين عقليا و الاخر عينيًّا

واجيب عنه بأنّه محمول باعتبار وغير محمول باعتبار آخر
كما في المادة^١ و الصورة من غير فرق وفيه نظر لانه لو كان واجبا
فلم يكن جزء الشئ من الممكنات بحيث يتعدد معه في الذات
و الوجود و ان كان ممكنا فله ماهية و وجود كما يستدعيه طبع
الامكان فله تشخص آخر و تنقل الكلام اليه لا يقال لم يجوز
ان يكون واجبا من الاجزاء العينية المهيضة بحسب الذات و
الوجود لانه نقول حينئذ للموع الذي هو جزء آخر من التشخص
تشخص آخر غير تشخص الجزء الواجب و انما الكلام في تشخص
ذلك الموع فالحق ان التشخص بالمعنى البصري امر عدمي اي
اعتباري و عنوان لهابة^٢ وهو التشخص الحقيقي الموجود بذاته الواجب
لذاته فالوجود في الخارج نفس الهاية بجعله تعالى اياها جعللا
بسيطا فهي كما هي موجودة من حيث الاستناد اليه تعالى كذالك هي
متشخصة^٣ من تلك الحيشية فما به الوجودية هو ما به التشخص
و الامتياز و لهذا المعنى يكون التشخص هو الوجود فكل شخص
موجود ارتباط خاص معه تعالى يترتب عليه الامتياز بها عدا
و ان لم يعلم كنه ذلك الارتباط المخصوص به

قال الحكماء الهاية اما مجردة فلها بحسب وحدتها البهية تعلق
خاص واحد بجاعلها يترتب عليه وحدة الوجود و التشخص
فيتمصر في فرد واحد فانها اذا لم تتعلق بشئ غير ذاتها فمصرح
الوجودية و التشخص انما هي نفسها الممكنة فقط و اما متعلقة
بالمادة فان كانت واحدة لاتعدد فيه اصلا كمادة كل فله
بالقياس الى منوعها فهي ايضا منحصرة في فرد اذ مادتها بحسب

وحدتها الشخصية و استتعدادها الواحد لا يوجب تكثر ^١ الصور
الحالة فيها او متعدده بالذات كهيولات الافلاك بالقياس الى صورتها
الجرمية فيتعدد افراد ما يحل فيها و متعدده بالعرض باعراض
تلقاها ^٢ من استتعدادات متعاقبة مختلفة بالقرب و البعد كهيولى
العناصر فان لها وحدة شخصية مبهمة بالذات مستندة ^٣ الى
اعراض تلقاها من استتعدادات متعاقبة فلها تعيين بالذات و
بالعرض و هذه التعيينات مناط تعيينات الاشخاص الحالة فيها
كما ان التعيين الاول مناط تعيين الحوارض اللاحقة بها و
بالجملة ان الوجود مناط التشخيص فلشي الذي وجدته في نفسه
غير متعلق بشي متعين بذاته و مصدح تشخصه بنفسه من
تلقا افاضة الجاعل فتندصر في فرد و ان الشئ الذي وجدته
في نفسه هو وجوده لهملته فلهذا ^٤ من حيث ذلك الشئ موجود فيه
سبب مصدح تعيينه فيكون متعدداً بتعددده اذ تعدد محله بالذات
او بالعرض يستدعى تعدد انداء الارتباط بجاعله فأولات ^٥ المحل
من الحقائق متكثر بكثرة الدوامل و قد يتكثر بالزمان حين
اتداد المحل ايضاً كعرضيين متماثلين اذا حصل احدهما في موضوع واحد
بعد بطلان الآخر فالمحل من الشخصيات بهمنه ما يحتاج اليه
ندو الوجود و التشخيص و الزمان منها بهمنه اذ من اماراتها و
من مصدحات عروض الشخصيات المختلفة و مناط الامتياز في لحاظ
العقل على اذنه يصح ان يؤخذ الزمان من اعتبارات ذات المحل
و متممات محلية بالاضافة اليها فيرجع الامر الى تكثر الحيشية
المتقومة ^٦ الموجبة لاختلاف المحل و اما تعاقب الاستتعدادات و تعددها
فتفصيله ان لها هنا ثلاث حركات الاولى حركة النفس الفلكية في
الارادات و الثانية حركة الاجرام الفلكية في الاوضاع و الثالثة
حركة الهادة العنصرية في الاستتعدادات فالاولى سبب لوجود الثانية

(١) ف صورها (٢) ف باستتعدادات (٣) ف مستند (٤) ف من حيث

ان ذلك (٥) ف فادلات (٦) ف التقييدية

و الشاذية سبب لبقاء الاولى و وجود الشاذية مع بقاءها من غير عكس و اذا قيس جزء كل حركة الى اجزاء نفسها و كل سابق منها بوجوده و عدمه اللاحق سبب لوجود المسبوق و اذا قيست الى اجزاء حركة اخرى ففي الاول^١ و الشاذية ان الارادة سبب^٢ للوضع الجزئي و هذا الوضع سبب لارادة جزئية اخرى و هكذا و في الشاذية و الشاذية ان كل وضع سبب^٣ لاستعداد^٤ من غير عكس و كل استعداد^٤ للشيء مع جاعلة يترتب عليه وجوده الخاص و تشخصه

فحاصل الكلام ان الماهية المجردة لا يكون لهويتين وما هي لهويتين فاما بسبب^٥ الحامل او بالوضع و المكان او بالزمان و بالجملة بعلة من العلل بمعنى انها مصدحات لاستفاضتها الوجودات الخاصة التي هي تشخصاتها من تلقاء افاضة الجاعل وما به الوجودية امر واحد ان كان الشيء يصير به مصدر الآثار كذلك يصير به مبدء الامتياز و انما اطنبنا الكلام في هذا المقام ليمتضح به المرام و ينكشف عنه غطاء الالهام انتهى

قوله فالموجود في الخارج نفس الماهية يجعله تعالى جعلاً بسيطاً الخ هذا هو المشهور المصدق عند اهل التحقيق من ارباب النظر و ارجوان يكون قد اوضح لك بها ذكرنا بالبراهين القاطعة و الدلائل الساطعة في الاصول السابقة ان المتاصل في الوجود هو الوجود الحق سبحانه تعالى و الماهيات كلها بكليتها و جزئيتها تعيينات علمية و اعتبارات عقلية لذلك الوجود المفيض بحسب الشيون المتدرجة و الاضافات المندمجة في بطون وحدة الذات تعيين بها الوجود الحق سبحانه اولاً في مرتبة العلم الذاتي و ظهر ثانياً في التعيين حسب ما اقتضته تلك التعيينات العقلية و الاعتبارات العلمية متلبسا باحكام و آثار مخصوصة بكل عين من الاعيان الشاذية و الماهيات المحقولة فصارت تلك الحقيقة الواحدة المتشخصة بذاتها بتشخص اوسع التشخصات واجمع التعيينات بسبب تلبسها باحكام تلك

(١) ف الاولى (٢) ف الموضع (٣) ف استعداد (٤) ف من كل غير

عكس (٥) ف الجاعل

التعيينات واثارها المختصة حقايق كثيرة و اشخاصاً عديدة وهو في عين هذا التكثير على وحدته الحقيقية والتعيينات على اعتباريتها المخصصة تطورت باطوار شتى و تنورت بانوار لا تحصى او تشخصت بتشخصات لا تكاد تنهاى فاذا ما به التشخص في الجميع هو الوجود المحقق الوجود و تلك الاطوار و التشخصات اعتباريات مخصصة و اضافات صرفية لا وجود لها الا في الحقل كما قال امام المهققين استاد العارفين الشيخ الاكبر الحق محسوس و الخلق محقول و في موضع آخر عيب متوهم في حق متحقق فسيحان من تدبير في ظهوراته سواء كما تدهش في ذاته ما عداه

اصل بيسست و دويم در اتصاف وجود بصفات تنزیه الهیه

فقيه على المهادى در اجلة التأيد مجهلى ازين اتصاف بيان نموده بحينه بنقل افتاده

الفصل الثانى فى بيان اتصاف الوجود باوصاف الله تعالى
ياقامة الادلة على ذلك و فيه مقامات

الاول فى وجوب وجوده و يدل عليه وجوبه

الاول لاشك فى تحقيق^١ شى اذ انكاره مح جزم^٢ الحقل به جهل لا يحبا به فامابدون الوجود و بطلانه ضرورى او الوجود مح عدمه فيكون مبدء الوجود محسوما وهو باطل بالضرورة او وجوده وهو المطلوب ولا تسلسل لانه عينية فى الحقيقة زائد باعتبار

الثانى تحقق كل شى اما بذاته فيكون الكل واجب الوجود بالذات فلا يكون فيه حادث او فان و بطلانه ضرورى^٣ اولا بذاته فيتسلسل^٣ او البعض المقتدر الى الوجود بالذات و البعض بالغير فالذى بالذات ان كان غير الوجود فلا يكون وجوبه بالذات

الثالث تحقق الشى لو كان لان ماهية عالم يكن شى منها قابلة للوجود و العدم لان مقتضى الذات لا يزول بالغير و ان كان

(١) ف تحقق (٢) ح الحقل (٣) ف فيتسلسل او البعض بالذات و البعض بالغير

لأنه ماهية خاصة فقيده المخصوص ان لم يكن نفس الوجود
فتمتدقة اما لأنه ماهية ما وهو خلاف المفروض او لأنه خاصة
في وجود الكلام في قيده خصوصيته ويتسلسل و ان كان نفس الوجود
فهو المطلوب فافهم و الله الموفق و المسلم

**المقام الثاني بيان مخالفة حقيقة لسائر الحقائق و نفي
المثل و الضدلة و يدل على الاول وجوه**

الاول لو لم يخالف حقيقة الوجود لسائر الحقائق فاما ان
يشاركها في ذاتي فيتسلسل او البعض بالذات و البعض بالتخيير
فالذات بالذات ان كان غير الوجود افتقر الى الوجود فلا يكون وجوبه
بالذات فيلزم تركيب كل وجود اذ لابد محبة من مهيئ ذاتي و
الامر يمكن حقيقة على حدة او عرض فاما وجود ولا يتصور كون
الوجود عارضا للموجود او موجود فعرضية الوجود له اولى من عرضية
الموجود او عدم فتجتمع النقيضان او معدوم ولا يصح العرضية
انتهى فرع ثبوت المعارض و المعارض

الثاني لو شاركت حقيقة الوجود حقيقة اخرى ان افادت تحقق
شي فامادون الوجود وهو باطل او محبة فهو مستقل بالافادة لا يحتاج الى
شركة امر آخر و الا فان شاركت في اخص اوصافه وهو التحقق بالذات
فباطل اذ لا تحقق بشي بدون الوجود او في اعلمها وهو عبور اشراقه
على الكل فيكون مبدءا للتحقق وقد فرضنا خلافا او في وصف من
اوصافه لاعلم ولا اخص فاما من اللوازم وهو باطل و الاعلم
بعبومته او المفارقات و المشاركة به لا توجب الاتحاد¹ الحقائق

الثالث الحقائق انها تشارك اذا كان لها جنس ولا جنس للموجود²
او عرض عام ولا شي يخرج عن تعلقه حتى يعرض شيئا يعرضها
وما يخاير فيعلمها فافهم و الله الموفق و المسلم و اذ لا مشاركة
في الحقيقة فلا مثل له و المضادة انما تصور بين وجودين بينهما
غايرة الخلاف وكل وجودي³ بجامعه الوجود فلاشي يضاده

المقام الثالث في توحيدية و يدل عليه وجوه

الأول لو تعدد الوجود فاما أن يمكن اجتماعهما في تحقق شيء
 فإذا زال عنه أحدهما كان محدوما من جهة الزايل موجودا من
 جهة الباقي فيجتمع عليهما الوجود والعدم وهو تناقض أو لا يمكن
 فاما أن يمكن أن يتحقق ما تحقق بأحدهما بالآخر فتدقق بأحدهما
 دون الآخر يحتاج إلى مرجح و يحتاج إلى مرجح في تدقق
 بأحدهما في تسلسل أو لا يمكن فيلزم تمايزهما أما بذاتى فيلزم
 تركيب كل منهما وهو باطل و اما بعرض لازم فان كان لازما له فهم
 المطلق كان لازما لهما فلم يقد تميز أحدهما عن الآخر أو لخصوصية
 أحدهما فيلزم تركيب من المطلق و قيد الخصوصية

الثاني لو تعدد لتدقيق الأعم فان أخذ أهمية بقيد العموم لم
 يتحقق في الخارج فلا يكون وجودا أولا مع قيده فيكون مدققا فيهما
 إلى فلا يكون مقيدا لتدقيق شيء لانه أما الخاص وهو أحدهما فقد
 تحقق قبله و أما نفسه فقد تحقق بأحدهما لانه في ضمنها لا بنفسه
 ولا تحقق دونها وتتحقق شيء من لوازم الوجود و عدم اللازم يدل
 على عدم الملزوم

الثالث لو تعدد فاما أن يتفقا في الحقيقة و العوارض فان
 تتعلق كل بها يتعلق به الآخر اجتماع عليهما الوجودان والا فكان تتعلق
 أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح و أن اختلفا في الحقيقة و
 العوارض فلا يكونان وجوديين و أن اتفقا في الحقيقة و اختلفا في
 العوارض فعدل لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم
 و أن اتفقا في العوارض و اختلفا في الحقيقة لم يكونا أيضا
 وجوديين إلا أن يكون عارضهما الوجود العام ولا يتصور كونه
 عارضا للوجود فافهم و الله الموفق و المسلم

المقام الرابع في تنزيهه عن الجوهرية والجمعية والعرضية
 والمكن والزمان والحلول والاتحاد يدل على نفي جوهرية انه لو كان
 جوهرًا اكان ممكنًا لان الجوهر عبارة عن الممكن الوجود لا في موضوع

فيلزم خلو الوجود عن الواجب ولو كان جسما كان وجود الواجب أيضا جسما وهو مركب فيلزم تركيب وجود الواجب مع افتقاره الى اجزاء و ايضا لو كان جوهرًا او جسما لكان وجود العرض جسما وهو باطل بالضرورة ولو كان عرضا لم يوجد به جوهر لتأخر العرض عن الجوهر ولو كان زمانيا كان متاخرا عنه لكن الزمان موجود به ولو كان نفس الزمان لكان لازم الانصرام لكنه يقبل الحدم لها بينما ولو كان مكانيا لكان المكان محيطا به والمحيط بالشئ لا يكون تحقيقة به وايضا الممكن اما جسم او جزؤه لكن الوجود ليس احدهما ولو كان نفس المكان لكان جسما او خلاه ولكن ابطالنا كونه جسما و بطلان كونه خلاه ظاهر وحلول الوجود في الحدم او بعدم ظهور ظاهر الاستحالة وفي الوجود انما يكون لو كان عرضا وقد ابطالنا عرضيته في الوجود اجتماع المثليين واتحاده بالحدم تناقض و بالحدم يستلزم ان يجعل الحدم موجودا حال عدمه وهو ظاهر الاستحالة و بالوجود ان بقيا بحالهما فلا اتحاد و الا كان الوجود متحدا بالعدم فافهم والله الموفق والمسلم

المقام الخامس في اتصافه بالصفات الشبوتية لله تعالى

يدل عليه وجوه

الاول انه لما تحقق بالذات بغاية فذلك كمال الذات فلا يكون فيه نقص و الا لم يكن على نهاية الكمال و فقد هذه الصفات نقص لانها كمالات فالكامل لا يدوان يستجمع الكمالات واما صفات الدواثل فانها و ان كانت كمالات لها فهي ناقصة فن ذاتها بحدوثها عن الحدم وهو غاية النقص فلا يكون صفات له ولكنها من حيث كونها كمالات ممكنة صارت صفات لا كمال الممكن الوجود وهو ظهور الوجود بها

الثاني الصفات الواجبية اما صفات للماهيات ولا واجب فيها

لان تحقيقة بالغير و اما للوجود وهو المطلوب

الثالث الصفات الواجبية لا شئ في تعلق الوجود بها فان

كانت عوارض فبواسطة تعلقها بحالها و الا فيمنفسه والصفات الواجبية

ليست عوارض لان الصفات الواجبية دورانية فهي اولى ان يكون
 صفات النور المطلق وهو الوجود وهو المتجلى بها على الهاهيات المتصفة
 بها يناسبها ولا يضر عدم اتصاف بعضها الوجودات بها يناسب هذه
 الصفات او الصور الظاهرة في الهرة لا يلزم كونها على صفات ذي
 الصورة مستجيبة بجهيخ صفاتها الجسمية^١ فضلا عن العقلية مع انه
 قد ورد النص بها دل على اتصاف الكل بالحيوان والعلم والكلام والبصر
 كقوله تعالى يومئذ تحدث اخبارها بان ربك اوحى لها وقوله تعالى
 وان من شئ الا يسبح بحمده و بالسبح كقوله عليه الصلوة والسلام
 لا يسمع مدا صوت الموقن جن ولا انس ولا شجر ولا حجر ولا مدرو
 لا شئ الا يشهد يوم القيامة وقوله عليه الصلوة والسلام ان بقاع
 الارض ينادى بعضها بعضا هل مربك اليوم من ذكر الله او من صلى
 عليك فمن قايلة لا ومن قايلة نعم و شق عروق النباتات الهواض
 الصلبة من الارض يدل على ظهور القدرة فيها و تفقدتها مواضع
 الهام قى سيرها يدل على ظهور الارادة فيها فافهم والله الهوفق
 والمسلم

المقام السادس في صحة روية الوجود لها كان اهل الانوار
 كان به الظهور والظهار لذلك فهو اولى بالروية وقد صرح من
 جوز رويته تعالى من المتكلمين بان عليه الوجود فافهم والله
 الهوفق والمسلم

^٢
الفصل الثالث في ظهوره في ذاته وفي المظاهر ورويته
 في القيامة لها كان الوجود ذورا كاملا كان ظاهر النفس وهو عليه
 بنفسه و رويته لنفسه و مظهر النفس في المظاهر^٣ ايسر فيها روية
 الشخص نفسه في الهرة اذ هو كمال آخر وراء الكمال الذاتى الوجود
 والعلم اذبه يظهر آثار اسماؤه وصفاته ومعلوماته وان لم يكن
 فقده نقصا في ادراك بقصد الكمال الذاتى فمن لا ينظر في الهرة
 لا يجد ناقصا في ذاته وهو في دورانية يهمل بالشخص المتفهم وكما
 ان للشخص عند طلوعها انواعا من الظهور مثل الشعاع من غير حجاب

ومن وراء حجاب لطيف كالزجاجات و حجاب كشياف غير محيط
 كالجدار و حجاب محيط كالدار المخلقة الباب و في الهرة مها
 يحاذيها من الهاء او هرة اخرى او ما يحاذيها من الجدار فيظهر من الضياء
 في محل الشعاع و الا لوان المختلفة وراء الزجاجات المسلموبة بالالوان
 المختلفة و الظل وراء الجدار ولا يظهر شى في البيت المتعلق و يظهر
 في الهرة لها صورة ذات شعاع و فيها يحاذيها من هرة او ماء وكذلك
 فيها يحاذيها من الجدار بشعاع و تختلف صورة في الهرايا بحسب
 اوضاعها و اشكالها و مقاديرها كذلك للمحق ظهورات شتى في عالم
 المحاذى اى الاسماء والصفات وعالم الارواح من الحقول والنفوس
 وعالم المثال وعالم الاجسام على ترتيب خاص فاذا كانت اسماء
 و صفات مظاهر ذاتية كان الفايض على ما وراءها بالوانها و اذا كانت
 الطبيعية والهيولى والصورة حجابا لها كان الفايض على ما وراءها
 ظلا و اذا كان الحقول والنفوس مرتبة كانت كالهرة والهاء والجدار
 ولها كانت الصور لا تنطبع الا في الهرة كان الكمل مرآية و خلفاء
 دون غيرهم هذا جملة الكلام في ظهوره في المظاهر و اما ظهوره
 بطريق الاشراف فعند كشف الحجب كلها لاهل القيامة وقد
 يكون الروية فيها بالظهور في المثالية² فيختلف ظهوره بحسب اختلاف
 استعدادات الرائيين و يظهر تارة في صورة منكبة وتارة في صورة
 يحرفها كما ورد به الحديث و اذا ظهر بلا حجاب يكون صورة الرائيين
 ظاهرة في مرآته فتصير تلك الصورة حجاب عن روية الهرة فان
 الصورة في الهرة اذا رايت منعبت عن روية الهرة لكن تكون
 تلك الصورة بحسب ما يغلب على صاحبها في الاستعدادات التى
 استحق بها لروية الحقائق اذ النور الكامل لا تقوى لروية الابصار
 الضعيفة نعم اذا فنى الرأى لا يبقى كلمة صورة بحجة لكن لا
 تقيدة و ههنا تفاصيل كثيرة لا تليق ايرادها بالاختصارات و ان شاء
 الهوفق والمسلم

الفصل الرابع في بيان اقتضائية الشرايع و احكام الآخرة

لما كان الظهور الكامل مدينوبالنه تعالى احب تصقييل مرآيا الخلق و تقويمها و الاعمال مقيدة لذلك التصقييل و التقويم في الظاهر و الباطن مفيد المتناسب بيان المظهر و الظاهر حتى اذا كمل صاحبها صار خليفته للحق في الخلق في تدبير نظام العالم الذي هو المظهر التفصيلي الاسمائية و تدبير ساير ابناء جنسه الذين هم المظاهر الاجمالية له بعد التفصيل فيشرق في الكل بكهالاته و بعكسه يكدر مراتبه و يبطل نظام العالم و بذلك لا تقوم الساعة الاعلى اشوار الناس و لما كان الاسلام دوراً و الكفر ظلمة موجبة لخراب العالم تكاد السموات يتفطرن منه و تخشق الارض و تذر الجبال هدا ان دعوا للرحمان ولدا و لما تم ظهوره تعالى بسبب هولاء المظاهر الكاملة فظهر عليهم في القيامة بانواع اللطف و الكرامة و لما كان اهل الكفر مبطلين لهذا الامر المحبوب له تعالى صاروا اهل القهر و الحجاب و الهوان في القيامة مع انهم تعالى متصف بالجلال و الجلال و الجلال تفيض القهر و الحجاب و الجلال يقتضي اللطف و الشواب فلا بد من دوامها و يدل على ذلك قوله تعالى ولا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون و قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ثم تصقييل الباطن بالاعتقادات الصحيحة و الاخلاق الكريمة بحسينه اعمال الجوارح بالتذلل و الاستقامة و عمل اللسان و هو الذكر لارتباط له به و الاسرى الظلمية من الظاهر الى الباطن فيكدر الباطن بالاعتقادات الفاسدة و الاخلاق الرديئة بحسينه من الظاهر لانهاك في الاهوية الفاسدة و لهذا ايضا تفصيل لايليق بالمختصرات و الله الهوفق و المسلم قيصري رحمة الله عليه در مقدمة شرح فصوص في قوله اعلم ان الوجود من حيث هو و هو غير الوجود الخارجى و ذهنى

(1) ف اللطيف (2) ف بهذا (3) ف ح فصوص الحكم مى ذويسد

اعلم (4) قلبى فصل اول ورق ٣ ' ٣ , ٥

اذکل منها نوع من انواعه فهو من حيث هو هر ای لا بشرط
 غیر مقید بالاطلاق و التقیید ولا هو کلی و لاجزئی و لاعام و لخاص
 ولا واحد بالوحدۃ الزایدۃ علی ذاته ولا کثیر بل تلزم هذه الاشیاء
 بحسب مراتبها و مقاماتہ المنبہة علیہا بقولہ رفیع الدرجات
 ذوالعرش فیصیر مطلقا و مقیدا و کلیا و جزئیا و عاما و خاصا و
 واحدا و کثیرا من غیر حصول التخییر فی ذاته و حقیقتہ
 و لیس بجوهر لانه موجود فی الخارج لا فی موضوع او ماهیة
 لو وجدت لكانت لافى موضوع و الوجود لیس كذلك والا یكون
 كالجواهر المتعینة المحتاجة الى الوجود الزاید و لوازمه و لیس
 بعرض لانه عبارة عما هو موجود فی موضوع او ماهیة لو وجدت
 لكانت فی موضوع و الوجود لیس موجودا بمعنیه ان له وجودا
 زایدا فضلا عن ان یكون موجودا فی موضوع بل موجودیتہ
 بعینہ و ذاته لا بامر آخر یغایره عقلا او خارجا و ایضا لوکان
 عرضا لكان قائما بموضوع موجود قبله بالذات فیلزم تقدم الشی
 علی نفسه و ایضا وجودها زاید علیها و الوجود لا یمکن ان یكون
 زایدا علی نفسه ولانه ما خود فی تحریفها لكونه اعم منها
 فهو غیرها و لیس امرا اعتباریا كما یقول الظالمون لتحقیقه
 فی ذاته مع عدم المجتبرین ایاة فضلا عن اعتباراتهم
 سواء كانت عقولا (او نفوسا) او غیرها كما قال علیه السلام کان
 الله ولم یکن معه شی و کون الحقیقة بشرط لاشی امرا عقلیا اعتباریا
 لا توجب ان یكون لا بشرط الشی كذلك فلیس صفة عقلیة وجودیة
 بمعنیه ان العدم غیر داخل فی مفهومة كالواجب و الیمکن
 وهو اعم الاشیاء باعتبار عهومة و انبساطه علی الماهیات حتی
 یعرض مفهوم العدم المطلق و المضاف فی الذهن عند تصورهما
 و لذلك یدکر الحقل علیهما بالامتیاز بینهما و امتناع احدهما و
 امکان الآخر اذکل ما هو یمکن وجوده یمکن عدمه و غیرذلك من

(۱) ف بشرط شی (۲) ف هل یلزمه (۳) در نسخه قلمی مملوكة

الاحكام وهو الظهور من كل شىء تحققاً و ادنية حتى قيل فيه انه
 بديهى و اخفى من جميع الاشياء ماهية و حقيقة فصدق فيه
 ما قال اعلم الخلق به فى دعائه ما عرفناك حق معرفتك ولا
 يتحقق شىء فى العقل ولا فى الخارج الا به فهو المحيط بجميعها
 بذاته و قوام الاشياء به لان الوجود لو لم يكن لم يكن شىء لافى العقل
 و لافى الخارج فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذى يتجلى فى مراتبه
 و يظهر بصورها و دقائقها فى العلم و الحين فتسمى بالماهية
 و الاعيان الثابتة كما سنبينه فى الفصل الثالث ان شاء الله تعالى
 فلا واسطة بينه و بين العدم كما لا واسطة بين الوجود و
 المعدوم كلياً مطلقاً و الماهية الحقيقية واسطة بين وجودها
 الخاص و عدمها و المطلقة الاعتبارية لاتحقق لها فى نفس الامر
 و الكلام فيماله تحقق فيه فلا ضلالة ولا مثل له لانها ² موجودان
 متخالفان او متساويان ³ فخالف جميع الدقائق لوجود اضدادها و
 تحقق امثالها فصدق عليه ليس كمثله شىء و (الوجود من حيث
 هو واحد لا يمكن ان يتحقق فى مقابله وجود آخر و) به يتحقق
 الضدان ويتقوم المشلان بل هو الذى يظهر بصورة ⁴ انضدين و غيرهما
 و يلزم منه الجمع بين النقيضين (اعنى السلب و الايجاب) اذ كل
 منهما يستلزم سلب الاخر و اختلاف الجهتين انما هو باعتبار
 العقل و اما فى الوجود فيتحدد الجهات كلها فان الظهور و البطون
 و جميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة فى عين الوجود
 فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل و الصفات السلبية مع كونها عائدة
 الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات
 المتغايرة من حيث وجودها العقلى عين باقيةا ⁷ و لكونها مجتمعين
 فى عين الوجود يجتمعان ايضا فى العقل اذ لولا وجودها فيه لما

(1) ف و المعدوم مطلقاً (2) ف لانه (3) ف ح فخالفت (4) ف

بصورته (5) در ف ليست (6) ف الوجود و من وجه (7) ف

اجتماعا و عدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو هو (فكيف يصور له الضد و المثل) ولا يقبل الانقسام و التجزى اصلا خارجا و عقلا بساطة فلاجنس له ولا فصل له فلا حد له ولا يقبل الاشتداد و الضعف في ذاته لانها لايتصوران الا في الحال القار كالسواد و البياض الحالين في محليين او الغير القار متوجها الى غاية مامن الزيادة او النقصان كالحركة و لان الزيادة و النقصان و الشدة و الضعف يقع عليه بحسب ظهوره و خفائه في بعض مراتبه كما في القار الذات كالجسم و غير القار الذات كالحركة و الزمان وهو خير مدح كل ما هو خير فهو منه و به قوامه بذاته لذاته اذ لا يحتاج في تحققه الى امر خارج عن ذاته فهو القيسر الشابت بذاته و المشبت لغيره و ليس له ابتداء و الا لكان محتاجا الى علتة موجودة لامكانه حينئذ ولا له انتهاء و الا لكان محروضا للعدم فيوصف بضده او يلزم الانقلاب فهو ازلي و ابدى فهو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن لرجوع كل ما ظهر في الشهادة او بطن في الخيب اليه وهو بكل شئ علیم لاحاطة بالاشياء بذاته و حصول العلم لكل عالم انها هو بواسطته فهو اولى بذات بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات و به يقوم كل من الصفات كالحياة و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام و غير ذلك فهو الحى العلیم الهريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شئ آخر اذ به يلحق الاشياء كلها كمالاتها بل هو الذي يظهر بتجليته و تحولاته في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاضعة مستهلكة في مراتب احديته ظاهرة في واحديته وهو حقيقة واحدة لا تكسر فيها و كسرة ظهوراتها و صورها لا تقدر في وحدة ذاتها و تعيينها و امتيازها بذاتها لا بتعيين زايد

(1) در ف نیست (2) ف ولا (3) ف يتصوران (4) ف موجودة

(5) ف انقلاب (6) ف كمالات (7) ف بلا (8) ف تلحق (9) ف

عليها اذ ليس في الوجود ما يغيّر^١ ليشترك^٢ معه في شئ و
يتميز عنه في شئ و ذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعديّة
بل هو اصل جميع التعيينات الصفاتية و الاسماءية و المظاهر العلمية
و الحينية و لها وحدة لا تقابل الكثرة وهي اصل الوحدة المقابلة
لها وهي عين ذاتها الاحدية فالوحدة الاسماءية المقابلة للكثرة
التي هي ظل تلك الوحدة الاصلية الذاتية ايضا عينها من وجه
كما سنبين انشاء الله تعالى وهو نور محض لانه ظاهر بذاته
و مظهر لغيره اذ به يدرك^٣ الاشياء كلها وهو نور السموات
الغيبوب و الارواح و ارض الاجسام لانها به توجد و تتحقق و منبع
جميع الانوار الروحانية و الجسمانية و حقيقة غير معلوم لها
سواء وليست عبارة عن الكون ولا عن الحصول و التحقق و
الشبوت ان اريد بها المصدر لان كلا منها عرض حينئذ ضرورة
و ان اريد بها ما يراد الوجود فلا نزاع كما اراد اهل الله بالكون
(وجود) العالم و حينئذ لا يكون شئ منها جوهر او عرضا كما هو
ولا عرضا معلوماً بحسب حقيقة و ان كان معلوماً بحسب انيته
و التحريف اللفظي لا بد ان يكون بالاشهر ليفيد العلم و الوجود
اشهر من الكون و غيره ضرورة و الوجود العام المنبسط على الاعيان
(الثابتة) في العلم ظل من ظلاله لتقيده بعمومه و كذلك الوجود
الذهني و الخارجى ظلان لذلك الظل لتضعف التقييد و اليه الاشارة
بقوله تعالى لم تر الى ربك كيف مده الظل و لوشاء لجعله ساكناً
فهو واجب الوجود الحق سبحانه و تعالى الثابت بذاته المثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية و المنعوت بصفات الربانية
المدعو بلسان الانبياء و الاولياء الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظهره
بانبيائه الى عين جميع و مرتبة الوهيتة اخبر بلسانهم انه
بهويته مع كل شئ و بحقيقته مع كل حى و نبيه ايضا انه عين الاشياء
بظهوره في ملا بس اسمائه و صفاته في عالمي العلم و الحين و كونه

(١) ف يشترك (٢) ف و منور (٣) ف اراضى (٤) ف تحقق (٥)

ف اظلاله (٦) ف الواجب الحق

غيرها باختلافات في ذاتها و استتلافت بصفاتها مما يوجب الغوص
و الشين و تنزهة عن الحصر و التحيين و تقدسة عن سمات
الحدوث و التكوين و ايجاد الاشياء اختفاؤه فيها مع اظهار اياها و
اعلامها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدة و قهره اياها بازالة
تحييناتها و سماتها و جعلها متلاشيتة كما قال لمن اهلك اليوم تلك الواحد
القهار و كل شئ هالك الا وجهه و في الصغرى تدولة من عالم الشهادة
الى عالم الخيب او من صورة الى صورة في عالم واحد فالهاهيات
صور كالات و مظاهر اسماء و صفات ظهرت اولا في العلم ثم
في التحيين بدسب جهة اظهار آياته و رفع اعلامه و راياته فتكشر
بدسب الصور وهو على وحدته الحقيقية و كالاته السرمدية وهو
يدرك حقايق الاشياء بها يدرك حقيقة ذاته لا بامر آخر كالعقل
الاول وغيره لان تلك الحقايق ايضا عين ذاته حقيقة و ان كانت
غيرها تحيينا ولا يدركه غيره كما قال لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار ولا يحيطون به علما و ما قدروا الله حق قدره
و يدركهم الله نفسه و الله رؤف بالعباد نجمة عبادة تحطفا منه
و رحمة لئلا يضيعوا اعمارهم فيها لا يمكن حصوله و اذا علمت
ان الوجود هو الحق علمت سر قوله تعالى وهو محكم اينها
كنتم و نحن اقرب اليه منكم و في انفسكم افلا تبصرون وهو
الذى في السماء و في الارض و قوله تعالى الله نور السموات
و الارض و الله بكل شئ عليم محيط و كنت سمع و بصره
و سر قوله عليه السلام لودليتتم بحبل لهبط على الله و امثال
ذلك من الاسرار الهنبهة للتوحيد بلسان الاشارة

اصل بیست و سیوم در بیان وحدت شهود

چون بحدوث عنایت الهی از اثبات وحدت وجود واجب بود
اسلوب وارد بطریق علماء نظر و شرح فارغ شدیم باقی ماند
اینجا اختلافی در صوفیه که از متاخران اکابر قایل به وحدت
شهود اند هر چند دلایل ایشان ملتبس از دلایل علماء است که

اجوبه آن به بیان شافعی مبین گشته و احتیاج بایراد این
مذهب باستقلال نموده مع هذا این اصل را مستقلاً در بیان
اقوال ایشان ایراد نموده و بالله التوفیق

بدانکه عهده مخالفان و منکران وحدت الوجود و قدوه موفقان
و مبصران وحدت شهود شیخ احمد سرهندی و خلفاء سلسله ایشان
اند و قدما را چندان برد و اذکار احد الجانبین کاری نبود و تعجب
که خلفای ایشان نظری بمکتوبات جلد ثالث ایشان ننموده مکشوفات
اوایل ایشان را دست آویز ساختند والا شیخ در آخر موافق سایر
صوفیه شده چنانکه یک مکتوب پنجاه و هشتم جلد از ثالث درین
رسانه برای استشهاد مندرج ساخته فلیرجع الیه

التعرض محتمل قول بوحده شهود آنست که درمیان این
وجودات خاصه جهته جامعه نیست بلکه همه حقایق مختلفه اند
و همه آثار فایضه از فاعل حقیقی که مقتضای ذات اوست و او
غیر این وجودات خاصه است بجمیع وجوه اما آنکه اکابر اولیا
را مرتبه توحید حالی حاصل میشود و درین آثار فاعل این آثار
را مشاهده میکنند پس بسبب غلو محبت و استیلای عشق است
مثلاً کسی که در نظر در قرص شمس کند تا آنکه در حس مشتری
وی صورت قرص شمس منطبق و راست شود پس هر چیزیرا که
بیند اول مشهود وی قرص شمس شود پس گوید ما رأیت شیئاً
الاورایت الشمس قبله و باز بعضی را چون دظر در خود افتد گوید
سبحانی ما اعظم شادی و لیس فی جبتی سوی الشمس و بعضی اکتفا
الشمس گویند و بضرورت و بدیهه عقل معلوم است که شمس هرگز
عین اشیا نشده است

قال بعض الصوفیة هذا هو المشهور علی الاسنة من محتمل
وحدت الشهود ولكنی لست اظن بالاکابر انهم هكذا قالوا بل
من تصدی لتحریر مذهبهم والله اعلم بهرادهم لانه یرد علیه
ان کون التوحید الحالی للمخوای هو الکمال الاقصى متفق علیه
عند جمیع الصوفیة فلو کان كذلك لزم ان ریاضاتهم و مجاهداتهم

اشهر شهود غیر النفس الامری من قجیل اغلاط الهندس و قد قال
الله تعالی و الذین جاهدوا فینا لنهیدینهم مبلنا الیه فما شاهد
عن ذلک انتهى

اگر کسی گوید از جاذب قایلین بوحثت شهود که توحید حالی
ندارد ایشان مرتبه کمال نیست بلکه ایشان ترجیه کرده اند غلط
سالکین را که در سلوک پیش می آید

گوئیم از جمله معتقدین وحدت شهود مصنف رساله خاصه
الوحدین است که دران اثبات وحدت شهود و اشد اذکار بر قول
بوحثت وجود نهوده وی خود توحید حالی را نهایت درجات اهل
محرقت دانسته است قال فی تلک الرساله و ذلک کاضمحلال وجود
ما سوی الله تعالی من الکاثرات فی نظر العارفین الواصلین الی
درجه الفناء فی الفناء فی التوحید عند تجلیات انوار الواحد القهار
کاضمحلال نور الکواکب مع وجودها عند ظهور نور الشمس فی النهار
فلا یشاهدون فی تلک الحال غیر وجود الله تعالی من الاشیاء کما
لا یشاهد فی النهار غیر الشمس من الکواکب السیارة و یسبون انفراد
مشاهده الله تعالی من بین الوجودات للذلول عنها بالوحدة المطلقة

ثم قال فی موضح آخر و انما ینال ذلک اما بجذب الهیه
او بریاضه فی متابعت الحضرة النبویه فی الوظائف العلمیه
والعملیه و قال فی موضح آخر اعلم ان التوحید عند العامة عبارة
عن نفی الالهیه عما سوی الله تعالی و اثبات الله تعالی وحده
علی ما هو مدلول کلمه التوحید و اما عند الخاصة فهو عبارة عن
اضمحلال وجود ما سوی الله تعالی من الکاثرات بحیث لا یشاهد
الا وجود الله وحده کما لا یشاهد فی النهار من الکواکب الا الشمس
وحده و هو توحید العارفین الواصلین درجه الفناء انتهى کلامه
و هم چنین عبارات رساله حد فاصل دلالت صریح دارند
بر آنکه غایت قصوی توحید حالی است اگر گویند این چنین
شهود از ان جهت مرتبه کمال شمرده اند که علامت است بر آنکه

سالک را حاجب بگمال رسانیده و وصف عنوانی میشود پس نسبت
باطنی وی با ذات حق سبحانه گوئیم عقل سلیم ادا میکنند که
وصف عنوانی مرتبه کمال از قبیل اغلاط حس باشد یا آذیه
قایمین بودت شود که توجیه شود اهل کمال باین طور میکنند
بنابر ضرورت اصل عقیده خود است که بجوهر وجود بخیریت
قایل اند و هرگاه برهان قایم باشد که بوجهی عینیت هر است
پس حاجت باین توجیه چرا شود بلکه مصداق شود اکابر اولیاء
همان وجه عینیت نفس الامری میشود و اما وجه غیریت فی
الجهل که مناط احکام و آثار دساتین است پس در نظر بعضی
ارباب تاوین و اهل سکر مخفی میشود و از این جهت بشطح
تکلم میکنند اما اهل تمکین را پس هر دو وجه ملحوظ می
باشد و شود یک جهت احکام و آثار جهت دیگر را ابطال نمی
کند و صاحب این مقام را ذوالعینین گویند پس فایده ریاضات
و مجاهدات آنست که بصیرت روح را از غواشی قوای طبیعی
خلاصی میسر آید و حقیقت نفس الامری ادراک گردد و نکته
در القایل

وحدت که نهاید متکثر بنظر
باشد ز قصور دیدن ای نور بصیر

غربال به پیش چشم اگر بگذاری
دریا همه قطره قطره بینی یکسر

اگر گویند بعضی اکابر گفته اند که این شهود ما را حاصل
شده بود و بعد ازان ازین مرتبه ترقی کردیم و دانستیم که
این مرتبه در وسط سلوک پیش می آید

گوئیم که قایل بودت وجود خواهد گفت که ایشان را توحید
حالی منکشف شده بود بعد ازان تنزلی واقع شد ایشان بسبب
عقیده خود گمان بردند که ترقی است با آذیه نزد مدصلین
بدت در حقایق نفس الامریست که آیا درینجا حقیقی هست

که مصداق قول بوحثت وجود است یا نه اما آنکه سالکین را مقامات و احوال پیش می آیند و کدام عالی است و کدام اعلی است و سپر سالک تا کدام مقام میرسد که در دائره ولایت خاصه داخل میشود پس این مبحث دیگر است

مخفی نهاند که صوفیه کاملین که بهراتب عالییه فایز میشوند از دو حال خالی نیستند یا نفوس قدسیه اند یا قلوب ایشان اما نفوس قدسی پس وی خود مظهر و منبع علم الهی است بیان حال وی فوق طاقت بشریست اما آنکه قلوب ایشانند پس خصوصیات استعدادات و اعتقادات ایشان در سلوک و کشف ایشان فی الجمله تاثیر میکند بعضی صوفیه گفته اند که مسئله عینیت و غیریت صفات الهیه بکشف و شهود هیچ تعلق ندارد و هر کس را هرچه معتقد بود بعد از سلوک در کشف وی به همان قسم مشهود وی گشته انتهای حاصل کلامه

پس باید دانست که مرتبه توحید حالی صوفیه را بدو قسم میسر میشود

قسم اول آنکه در سطوت احدیت ذاتیه این بهیه کثرات^۱ مقهور و مفتی میشود و مشهود حقیقت واحده باشد مثلاً تهاور زیور را بگدازند و ذهب خالص بیصورت مشهود شود و همه اسلحه و دروع بگدازند محض حدید مشهود باشد و همه صور موج و حباب و ثلج و برد بر طرف شود بحر ساذج مشهود باشد

قسم ثانی آنکه آن حقیقت واحده را درین کثرات مشاهده کند به آنکه این کثرت از نظرش مرتفع شود مثل مشاهده انسان کلی در ضمن افراد و مشاهده ذهب در زیور و حدید در اسلحه و بحر در امواج و خب و طین در اوانی و بعضی صوفیه را در سلوک خود نخست قسم ثانی پیش آید بعد از آن بهشهود و قسم اول فایز شوند پس ایشان دانند که آنچه ما را اول بهشهود بود یعنی شهود و وحدت در کثرت حقیقت نفوس الامریست زیرا که

(۱) ف همه (۲) ف ح حباب و خب بفتح اول و تشدید ثانی موج زدن

آن حقیقت واحده را با کثرات احاطه و محبت ذاتیست و آنچه
آخر مشهود گشت این اختفا و استتار در شهود است فقط مثل
استتار کراکب در سطوت دور آفتاب و بعضی دیگر صوفیه را نیز
همین طور پیش آید ایشان گمان بر ند که آنچه اول مشهود ما
بود بسبب استیلائی محبت بوده است

در و دیوار من آئینه شد از کثرت شوق
هر کجای نگرم روی تو را می بینم

و الا نه حقیقت واحده را با کثرات هیچ ملاپست و مخالطت
نیست و آنچه آخر مشهود گشت حقیقت نفس الامری است و ازان
مرتبه ترقی واقع شد و هر چنانچه بعضی صوفیه چون به مقام فنا
تأم رساند ایشان را شهود قسم اول میسر شود و چون به مقام بقا
سرفراز شود بشهود قسم ثانی فرود آیند پس گویند که آن تجلی
ذاته الهی و سیر الی الله و فنا فی الله بوده است و این تجلی
صفات و اسمائی و سیر فی الله و بقاء بالله است و بعضی دیگر
را هم همین طور پیش آید ایشان پندارند که آن شهود ذات
بحدت نفس الامری بود و این شهود و وحدت در کثرت فقط
در شهود ما است و نفس الامری نیست چنانچه کسی تصدیق نظر
در قرص شمس کند بعد ازان بجانب اشیای دیگر نظر اندازد

و شیخ ولی الله محدث که عمده خلفای سلسله احمدیه است
در لوحات بعد از بیان راه جذب میگوید و چون این قسم
وحدت بر سالک منکشف شد راه جذب را طی کرده است معتقد
توحید وجودی باشد یا نه تفصیلش آنست که یکی اولاً توحید
صفات می یابد و بعد زمانه ازان در میگذرد و بتوحید ذات
میرسد و این معامله را توحیه میگویند باز که نخست مغایر
شده بودم و قیومیت واجب را به نسبت ممکن اتحاد دانسته بودم
چنانکه در عالم منام کسی سبح را می بیند آنجا هیچ سبح
نیست قوت غضبیه نیست که بشکل سبح ظهور کرده است و چون

ازین مقام ترقی گیرد و به تنزیه افتاد آن را خلاص از ورطه تشبیه دانست و دیگری را هم همین صورت واقع شد و آن را توجیه کرد با آنکه آن ظهور و سریان امر محقق است و آن استتار ثانیاً استتار است در نظر فقط

ثم قال این راه امر متفق علیه است هیچ کس از اولیای کمال نبوده است الا باین راه رفته اگرچه در تعبیر میان ایشان اختلاف باشد

شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجہال یشیر

اما مرد قوی البحر رفت ذکی الذهن می تواند که ملخص کلام ایشان بفهمد و اختلاف عبارات را بدان راجع کند انتهی کلامه

فایده جلیله اینجا فایده جلیله ذکر کنیم باید دانست که چنانچه هر نبی که بسوی قومی مبعوث شده در شرایط و تعبیر علوم وی اثر چند ظاهر می شد و آن جمله اثر ظهور شان الهی است قال تعالی کل یوم هو فی شان و قال تعالی ان یوما عند ربی کالف سنه^۱ ما تعدون پس بطریق اشاره ظاهر میشود که بعد مدت طویل شادی بعد شادی بر روی کار می آید پس هر نبی در وقت خود امور مناسبه شادی که دران زمان حاکم است خواهد آورد از آن جمله استعداد آن نبی و تشبیه علوم فایضه در دل وی و از آن جمله استعداد قابلیت قوم بحسب ادیان خود مران علوم را پس بسبب ترکیب این امور شرایح مختلف می شدند در فروع هیچ خفا نیست خفا در آنست که در بعضی امور در بادی النظر اختلافی در تعبیر علوم مرئی میشود اگرچه بر اسخون فی العلم و جهه توفیق هم هویدا میشود مثلاً در میان پسر و پدر دو لحاظ است یکی خصوصیت پسر به پدر به نسبت سایر بندگان پدر دوم ولادت جسمی و جنسیت پسر بر پدر را پس هرگاه اذهان

قوم چنان باشند که از پدر گفتن همان خصوصیت بفهمند و لحاظ جسمیت و جنسیت در خواطر ایشان نیامد پس در مخاطبه ایشان اگر بنده خاص خصوصیت خود را باین جهت بیان کند که پدر من چنین گفت و پدر من چنین فرمود پس آن قوم را این الفاظ زبان زدند چنانچه حضرت عیسی علیه السلام با حواریون خود مخاطبه میکردند پس آن زمان اطلاق این الفاظ موهم خلاف مقصود نبود و چون بدکم فخلف من بعدهم خلاف اضعوا الصلوات و اتبعوا الشهوات قوم دیگر آمدند بسبب هواهای نفسانی و این دین را تحریف کردند و آفت در اذهان ایشان بهم رسید و از پدر و پسر جسمیت و جنسیت فهمیدن گرفتند پس رحمت الهی مقتضی آن شد که تعبیر باین طور مهنوم شود و باین آن خصوصیت بعبد و رسوله گفتند قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم لا تطرونی كما اطرت النصارى عیسی ابن مریم و قولوا عبد الله و رسوله پس هم چنین است حال صوفیه کاملین در تعبیر علوم حقایق سلوک و ایضا تعبیرات اهل کمال علوم فایضه را بر ایشان مثل تشبیهات و تشکلات معاده است در منامات که بسبب اختلاف اشخاص معنی واحد بصور شتی تشبیه میشود مثلاً چون در هندوستان فیل بسیار است و پادشاه اکثر بر فیل سوار میشود پس اگر یکی در خواب خود را بر فیل سوار بیند محیر تواند گفت که سلطنت در ذهن تو باین صورت متشبه شده و هم چنین چون در ایران ملوک تاج بر سر می نهند و اگر کسی آنجا در خواب بیند که تاج بر سر نهاده محیر تواند گفت که سلطنت باین صورت متشبه شده پس معنی واحد بد و صورت متشبه شد بسبب اختلاف ذهن قایل هم چنین حالت دنیوی در خواب یکی بصورت زن ظاهر میشود و در خواب دیگری بصورت خون چون شخص دزد محمد بن سیرین آمد که در خواب دیدم

که خون از بینی من رفت فرمود مبلخی از دست تو خواهد رفت دیگری گفت دیدم که خون از بینی می آمد فرمود مبلخ در دست تو خواهد آمد کسی گفت که هر دو خواب یکیست تعبیر چرا مختلف شد گفت او گفت رفت پس می رود و این گفت آمد پس می آید

سوال حاصل این همه تدقیقات آنست که ربط قدیم را بدادش بعضی بحیثیت تعبیر میکنند و بعضی بخیریت و در نفس الامر مصداق عینیت و غیریت هر دو ثابت است لیکن چون حکم بحیثیت موهوم خلاف مقصود میشود و شده و وحدت وجود از جمله عقاید شرعی ضروری نیست پس اصحاب تهکین را چه چیز باعث شد که این مسئله مدون ساختند و کدام فایده بود در اظهار این علوم غامضه که اکثر عوام متضرر میشوند و هرچند که از ارباب تلویین بعضی کلمات شطحیه در حالت سکر بوقوع می آید لیکن چندان در نفوس مردم رسوخ بهم نهی رسانید طشت از بام انگاه افتاد که اصحاب تهکین که جامع بین الشریعة و الحقیقة بودند برای این مسئله قوانین مقرر کردند و براهین گذرانیدند و کتب^۱ مبوبه و مفصله مدون ساختند

جواب باعث تدوین مسئله وحدت الوجود را اسباب بسیار است ازان جمله تطور شان الهی است که حقایق^۲ ولایت را اظهار باید کرد پس چنانچه حقایق نبوت را اظهار نهوده بهرتبیه اقصى رسانیدند قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الایة هم چنین اجمال حقایق ولایت ظهور قول بوحدة الوجود است و ازان جمله ترقی استعدادات است در تلقی علوم بولایت کبرو بعد اتقان و احکام علوم شرایع اما فواید و ثمرات این مسئله هم بسیار است ازان جمله چون بر سالک مستعد توحید

حالی مکشوف شود داند که حقیقت نفس الامری مشهود است
نه آنکه مشهود خود را بر اغلاط حس حمل نمایند لکن در الشیخ
ابن الفارض حیث قال

شعر

و فی وجهه من غیر توحید حبه
فی الشریک نصلی منه نار قطیحة

چند بلا مصیبت است که محبوب کسی پیش وی بیاید
و وی باور نکند که محبوب آمده است بلکه گوید که و هم و
خیال من است که مرا دلی میشود و چند نعمت عظمی است که
هرگاه سالک مدب بوصول محبوب مشرف شود باز هرگز از وی
غایب نشود بلکه هرچه مشغول شود به محبوب مشغول باشد
و گوید

بهر زندگی که خواهی جامه می پوش
من انداز قدت را می شناسم

و از آن جهت بسبب این مسئله اعتقاد تحقق محبت در میان
بنده و حق سبحانه بوجود احسن میشود چنانچه منطوق آیه
یحبههم و یحبونه است و لهذا چون در اوایل این مسئله مدون
نشده بود جهی غفیر انکار محبت میکردند و صوفیه را نفوس
مضطربه مصرون علی الکذب میگفتند لکن در الهدیق الشیرازی

عیب می جهل بدگفتی هنرش نیز بگو

دلی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

اما سبیل عوام آنست که باین علوم غامضه متوجه نشوند
و بهمان قدر که در شریعت بایشان خطاب رفته قناعت نمایند
لذا صوفیه وصیت میکنند هر کس را در علوم مافوض کردن
مزاوار نیست قال الهدیق الرومی

نکتهها چون تیغ فولاد است و تیز

گردن داری توسپیر واپس گریز

پیش این الهاس به اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا

و آن سوال بدان ماند که کسی بگوید که بهار چرا آمد که
اکثر سودای مزاجان متضرر میشوند انصاف باید کرد که
سودای مزاجان را تنقیه اخلاط فاسده ضرور است بهار را چه گناه
کسانیکه شقاوت ازلی داشتند بسبب ظهور قرآن شریف متضرر
شدند قال تعالی یضل به کثیرا و یرحم به کثیرا و ما یضل
به الا الفاسقین و اگر شخصی نظر انصاف کار فرماید و شواهد
و بینات که در اصول سابقه از اقوال علماء و عرفا بتخصیص
از کلمات امام حجه الاسلام ملحوظ نظر دارد او بهلا تامل خواهد
دانست که شهود وحدت در کثرت از اعالی احوال سالکین و
اقاصی مقامات عارفین است و دران مقام که سالک را این محامل
توحید بدوق و وجدان میسر میگردد شائبه از نقصان طرق
نمیدارد چه جائیکه آن مقام عالی از اخلاط او هام باشد و اگر
شخصی نص قرآنی را نصب الحین خود سازد که فرموده است
ما کذب الفواد مارای دروغ نخواهد دانست چیزی را که دل محتدل
و قلب سلیم و فواد مصفی که در آخر سلوک بانواع ریاضات
و مجاهدات و متادبعت و جذبیات الهیه مورد شهود و حقایق
نفس الامری گشته بکشف صدیق و ذوق صریح دریافت نموده و از
مهبط علوم و اسرار که عبارت از تجلی جمعی الهی است بادرک آن
مباهات یافته و به تبیینیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله
وسلم از انقام نفس و وسوسه شیطان مدفوظ و معزونی شده

اصل بیست و چهارم در مبحث

صفات الهیه

باید دانست که باتفاق شرع و عرف عقل و نقل و عموم
و خصوص ثابت شده که واجب متصف است بجمیع صفات
کمال این تیهیه اجماع عقلام نقل کرده و در عرف هرگاه اطلاق
عالم وحی برکس میکنیم نظر بر محض صدور آثار علم و

حیات از وی می دهائیم و اما اینکه حیات و علم بر وی قائم است یا عین یا زاید زاید که ادعان بآن نه در ایمان واجب و نه در ادیان معتدلم و نه در عرف مطهر انظار پس مسئله عینیت و غیریت صفات واجبیه با ذات تعالی شانها از قسم آن مسایل است که اعتقاد بکودنه عالها و حیا و قدیرا واجب و مابقی همه اختلافات که بین العلماء و العقلاء افتاده اند مطروح النظر نه محل تکفیر و نه جای تشنیه صرح به الجلال الدوادی فی شرح الحقایق المضدیة

بسه مذهب در مسئله صفات و بعد اتقان باین ادعان و احکام باین احکام میگوئیم که مردم در مسئله صفات بسه مذهب راه رفتند^۱

یکی آنکه صفات مطلقا عین ذات واجب اند و این است مذهب صوفیه و حکما و معتزله

دوم آنکه غیر است مطلقا و این مذهب جمهور متکلمین است

سوم آنکه لاعین ولا غیر این مذهب شیخ الاشاعره ابر الحسن الاشعری است

و تحقیق مذهب حکیم آنست که ذات او تعالی من حیث انه مبدا انکشاف الاشیاء علم است و من حیث انه ینکشف علیه الاشیاء عالم و همین حالت است در قدرت و ارادت و سایر صفات حکما میگویند که این مرتبه اعلی است از اینکه صفات زاید بر ذات باشند زیرا که ما محتاجیم مثلا و انکشاف اشیا بصفتی متغایر^۲ ذات بار قائم بها و او تعالی محتاج نیست بآن صفت بلکه بذات او منکشف اند اشیاء برو و از امثال این تقاریر مستفاد میگردد که موصول کلام حکما ذی صفات و اثبات نتایج و غایات است

و اما معتزله پس ظاهر کلام آنها آدست که صفات نزد ایشان از اعتبارات عقلیه است که آنها وجود خارجی نیست

و اما صوفیه پس ایشان میگویند که صفات او عین ذات اند بحسب الوجود و غیر اند بحسب التعقل قال الشيخ الأكبر رضی الله عنه قوم ذهبوا الى نفي الصفات و ذوق الانبياء و الاولياء يشهد بخلافه و قوم اثبتوها و حكموا بمغايرتها للذات حق المغائرة و ذاك كفر محض و شرك بدعت

و قال عيين القضاة من صار الى اثبات الذات ولم يشبهت الصفات كان جاهلا مبتدعا و من صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغائرة فهو ثبوت كافرو مع كفره جاهل

و قال ايضا ذواتنا ناقصة و انما نكملها بصفات فاما ذات الله سبحانه فهي كاملة لا يحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص و النقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاتة كافية لكل في الكل فهو بالنسبة الى المعلومات علم و الى الإرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنيينية بوجه من الوجوه

و بر متامل کلام حکماء مختلفی نیست که ایشان و صوفیه متحد اند و متفق در قول بعینیت صفات و اما نفی صفات پس استنباط از کلام صوفی و حکیم مساوات دارد مع هذا معنی عبارت شیخ اکبر که بالا مذکور شد مشکل افتاد فقیر بیان معنی کلام استاد معنوی خود در نسخه سبحات الجلال تحریر نهوده فلیرجع الیه

سه امر حالا سه امر واجب الذکر اند

یکی دلایل عینیه صفات باذات و دلایل حکما درین مقام معنی است صوفیه را از ایراد دلایل زیراکه مطابقت عقل که یک پله میزان کشف است حاصل گشت

دوم رد دلایل عقلیه مثبت غیریست و این مقام هم برد و قدح حکیم و متکلم مستغنی عنه است و اما دلایل سببیه

که نصوص کتاب و حدیث اند پس بر متفحص کتاب و سنت و اقوال سلف صالح که قرون ثلثه و بشهادت صادق صدور علیه السلام خیر القرون اند مخفی نیست که غیر از اطلاق عالم و قادر و سرید و حی امر دیگر ماثور و مشهور نیست ازین جا متکلم گفته که اطلاق عالم به قیام مبدا صدیح نیست و حکیم میگوید بطریق قیام الشی بنفسه یا بمعنی ما یصدر عنه اثر العلم اطلاق عالم صدیح میشود پس معلوم شد که اصل نصوص صامت اند از این امور زائده و بدستور بیان رد و قبول قول اشعری که لا عین ولا غیر میگوید بصوفیه حاجت نیست زیرا که مقصود درین کتاب بیان توافیق کشف است با عقل و دقل نه موافقت با قول اشعری و بصری شیخ مجدد که تجدید الف ثانی را بر تأیید مذهب اشعری بنا گذاشت در مبدع اثبات صفات ثنائیه و تمایز خارجی آنها از ذات و امثال آن از اقوال منقوله اشاعره در مکتوبات خود جد تمام و کد لا کلام دارد و بانواع تزئین عبارات و ترصیع استعراوات بیان میکنند جواب همه آنها قول شاه ولی الله محدث است که عمده خلفاء سلسله اوست بلکه در گمان فقیه بعد از مجدد مثل او کسی از ان سلسله بر نخواستند در مکتوب مدنی میگوید و قوله تمایز الصفات الشهادیه لا یسلمه الصوفیه بل هی عین الواجب عندهم بمعنی ان الذات یکفی کفایتها و لیس عند المتکلمین دلیل یدل علی ذلک لا نقلی ولا عقلی

اما الاول فلان غایه ما فی الباب ان هناك حقيقة یصح اطلاق السميع و العلیم و ذنوبها علیها عرفا و لغه اما ان هناك صفات متمایزه ذکلا و من انصف من نفسه عقل ان الناس اذا استعملوا افعال الصفات و اسمائها لا یلتفتون الی تمایز الصفات و کونها زائده علی الذات اصلا و لکنهم یلتفتون الی صدور الآثار لا غیر فان من رای شیئا یتحرک و یمشی و یمس نسبه حیا بسبب هذه الآثار ولا نلتفت الی ان الحیوة صفة زائده او هی ذاتی للحيوان الی غیر ذلک من التدقیقات الفلسفیه

و اما الشانى فلان العقل ما شهد الا بكونه بحیث یصدر منه
هذه الآثار و اما ان ذلك منحصر فى زیادة الصفات فكلا بل من
انصف من نفسه عقل ان يكون الصفات بمنزلة الاعراض الدالة
فى محلها القائمه بموصوفاتها هو اعظم التشبیه

فان قال قایل هذا مذهب اهل السنة فیجب قبوله

قلنا اهل السنة عندنا هم اهل القرون المشهورة لها بالخیر وما
روى عن احد منهم انه تكلم فى الصفات هل هى زائدة اولا
و على تقدیر زیادتها هل هى امور انتزاعیة او خارجیة اما هذه
الفرقة من المتأخرین التى تدعى لنفسها انها اهل السنة فعلى
تقدیر ان لا يكون قولهم هذا بدعة فى الدین و اختراع مالم یقله
احد من السلف فمدین رجال وهم رجال

و سوالی که بر قائلین بحیثیت صفات وارد می کنند من
حیث الاجمال آنست که صفات او تعالی اگر عین اوست لازم
می آید اتحاد متضادین چون قابض و باسط و اتحاد متخالفین چون
عالم و قادر اگرچه وحدت ذات موصوفه مدفوظ است با تعدد
ذات و افتقار او بتعدد و افتقار صفات مخفی نیست که این
محذور بر تقدیری لازم می آید که صفات از امور وجودیة باشند
و اما در صورتیکه صفات از امور اعتباریة باشند فلا زیراکه
صفات نسبت ذات اند باشیا زیرا که وی تعالی میداند اشیا را
باعیان اشیا نه بصور زاید پس علم او نسبت ذات^۱ او است
تعالی بمعلومات وی پس صفات وی غیر ذات اویند در تعقل
وعین او بحسب تحقق فی الخارج و ذات واحد است بالحقیقة
متکثر بالاعتبارات^۲ چنانکه واحد نصف اثنین است و ثالث ثلث
و رابع ربعة بی آنکه تکثری در واحد راه یابد و باین معنی
اشاره فرمود امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم الله وجهه
العالم نقطة کثرها الجاهلون

و در اینجا وارد میشود که تقسیم صفات بدقیقیه و اضافیه و حقیقیه ذات اضافه که در کلام متصوفه مذکور است مغایر اعتباریت صفات است زیرا که همان اعتبارات ذات را بنحوی از تقسیم حقیقیه و اضافیه میگویند و مقسم^۲ در کلام ایشان همان اعتبارات اذد که مرارا فلیحفظ و لیتذکر

اصل بیست و پنجم در تعلق علم واجب بذات خود و بهکائنات

باید دانست که با وصف اختلاط و اندراج بعض در بعض در این مقام شعب بسیار منشعب اند و فرق کثیره متفرق فرقه دهریه قایل اند که حق سبحانه ذات خود را نمیدانند و در قول بعض متصوفه وارد است که ذات من حیث هی هی در مرتبه صرافت ذاتیه محاط علم خود هم نمی تواند شد و این قول متصوفه باقول دهریه مناسبتی ندارد که آن فرقه مخدوله خذلهم الله یکسر علم ذات را منکر اند به تفصیل مراتب بدانکه جمهور انام و کافیه خواص و عوام متفق اللفظ و المعنی اند بر این معنی که کنه ذات حق مدرک احدی و معلوم کسی نمیگردد و بر این مدعای مسلم الشبوت دلایل قاطعه و براهین ساطعه دارند اما تعلق علم حق بکنه خودش در مرتبه بحیثیت و صرافت مختلف فیه است و از تسلیم آنکه مرتبه اول از تنزلات و تحینات او تعیین علمی است که ذات خود را دانسته مفهوم میگردد که در مرتبه کنه ذات علم ذات هم متعلق بذات نباشد

و شیخ ^۴ مویید الدین جندی قدس سره صراحه میگوید که در مرتبه کنه ذات تعلق علم واجب نیز متصور نیست و مولانا عبدالرحمن جامی در شرح رباعیات میفرماید غیب هویت ذات که مطلق است باطلاق حقیقی مقتضی آنست که منضبط

(۱) ف نمیشود (۲) ف منقسم (۳) ح در مرتبه بدت علم ذات الخ (۴) ف در مرتبه بدقیقت علم ذات

و متمم نیز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیایید و حقیقت علم احاطه است به معلوم و کشف او بر سبیل تمیز از ماعداد پس اگر حقیقت علمیه متعلق شود بری لازم آید تخلف مقتضای ذات ازوی یا انقلاب و تبدیل حقیقت علم و کلاهما محال پس حقیقت علم محیط نتواند شد بذات حق سبحانه من حیث الاطلاق المذکور و این دلیل مقتضی آنست که علم مطلقا متعلق بذات من حیث الاطلاق الصرف نتواند شد خواه علم واجب محیط بذات خود باشد یا علم ممکن بری

و بر این مذهب اعتراضی لازم می آید که درین صورت جهل بر واجب اثبات و اقرار باید نمود زیرا که انتفاء تعلق علم در مرتبه ذات مثبت جهل خود است با خود دران مرتبه که جهل به معنی نفی علم است

و جواب ازین شبهه آنکه جهل و علم هر دو متقابلان اند بتقابل عدم و ملکه پس جهل عدم علم است عا من شأنه ان یکون عالما او معلوما و شک نیست که مرتبه کذب ذات من حیث الاطلاق الصرف برتر از شان عالمیت است و معلومیت که هر دو در مرتبه تعیین اند پس ذات از عرصه علم خارج است و نفی علم باین هیچ موجب اثبات جهل نخواهد بود نهی بینی که تعلق علم واجب به عدم محض و لا شی صرف محال است چنانکه شریک الباری که اگر وی معلوم واجب تواند بود وجود علمی بشریک می توان اثبات کرد و حالانکه این کفر و زندقه و الحاد است و گمان نشود که شریک الباری در تصور ما می آید زیرا که آنچه بتصور می آید مفهوم لفظ شریک الباری است نه حقیقی که ما صدق این مفهوم است و سخن در همانست و بدستور علم واجب به حالات دیگر متعلق نهی شود و علی هذا القیاس قدرت و ایجاد به حال تعلق نمیگیرد پس از نفی علم قدرت واجب باین محالات صرفه و معدومات مدعیه اثبات جهل و عجز بر واجب نهی توان نمود

جواب دیگر آنکه در مرتبه ذات مرتبه سلب جمیع سلوب و ثبوتات است پس چنانکه علم ازان مرتبه مسلوب است ذفی علم نیز ازان مرتبه مسلوب و باز ذفی النفی نیز

سوال اگر گویند که لازم می آید که ارتفاع نقیضین که منجر باجتماع النقیضین است صورت بنهد

جواب گوئیم که علماء نظر تحقیق کرده اند که در مرتبه ذات من حیث هی هی ارتفاع نقیضین جایز است باین معنی که این مرتبه مرتفع از ارتفاع است و مجتمع باجتماع و بعضی جواب داده اند که لزوم جهل در صورت تخلل زمان است در ذات و علم از تقدم ذاتی که ذات را بر علم میگوئیم تقدم جهل بر علم لازم نمی آید

در شرح جام جهان نما میگویند توهم نشود که اولاً مستتر بود بعد ازان متلالی شد و نایافت بود بعد ازان یافت شد و غایب بود بعد ازان حاضر شد و با خودی خودش حضوری شد بلکه آنچه حاصل است ازین نوع من الازل الی الابد حاصل زیرا که از مراتب ازلیه قدیمیه است نه از مراتب کونییه حادثه

و شیخ صدرالدین قونوی رحمه الله علیه در نصوص فرموده که علم لازم ذاتست پس ادفکاک علم از ذات مستحیل باشد و این قول دلالت برآن دارد که نزد شیخ کبیر نیز علم در مرتبه ذات است پس تقدم ذات بر علم تقدم ذاتی است که موجب جواز جهل برآن ذات مقدسه نیست

فرقه ثانیه میگویند که واجب هیچ چیز را نمی داند و علم او متعلق بهیچ شی نیست نه بذات خود و نه بهکمالات و ایشان قدام فلاسفه اند

فرقه ثالثه میگویند که خود را میداند و غیر خود را نمیداند و دلیل ایشان لزوم کثرات غیر متناهییه در ذات واحد حقیقی

فرقه رابحه میگویند که غیر متناهی را نمی دانند که
عدم تناهی منافق ادایه علمی است و سیجی بیانده

فرقه خامسه جمهور فلاسفه که قایل اند که واجب علم
بجزئیات ندارد علم او منحصر است در کلیات و چون خوض درین
مذهب کرده میشود معلوم می شود که ایشان درین قول اضطراب
دارند بعضی میگیرند که علم بجزئیات مطلقا ندارد و بعضی
توجیه میکنند که علم بجزئی علی سبیل الجزئیة ندارد بلکه
علی نهج الکلیه و بعضی میگویند علی سبیل التحقل علم بجزئیات
دارد نه بر سبیل تخیل که موقوف بر آلات جسمانی است و
بعضی میگویند که علم بجزئیات غیر متغیره غیر متشکله
دارد نه بجزئیات متغیره متشکله چون امور محسوسه کائنات
و نه بجزئیات متشکله غیر متغیره چنانچه اجرام افلاک و کواکب
و نه بجزئیات متغیره غیر متشکله چون معانی جزئیة که وهم
مدرک آنست

فرقه سادسه میگویند که علم بجهی ندارد بلکه بعض
دارد و بعضی ندارد زیرا که اگر همه را داند پس علم العلم
را هم داند و علم العلم را هم داند و این مستلزم تهاسل
است و این قول راجح است بقول بعدم علم بغیر متناهی

فرقه سابعه اشاعره میگویند که علم او متعلق است
بجهی اشیاء و صفت زائده واحده است و تکثر در تعلقات
او است

فرقه ثامنه میگویند که علم اجمالی ازلی است و علم
تفصیلی حادث بحدوث معلومات خواه تجویز حدوث در تعلقات
نهایند خواه در نفس علم

فرقه تاسعه میگویند که عام واجب متعلق است بجهی
اشیاء ازلا علی وجه التفصیل و این است مذهب صوفیه صافیة

فرقه عاشوره میگویند که علم واجب بذات او عین ذات
او است و علم او بهمکنات عین معلومات

فرقه حادی عشر میگویند که علم او بذات و ممکنات عین ذات وی است یعنی هر دو علم عین اوست

فرقه ثانییه عشر میگویند که علم او بذات عین علم او است بممكنات نه آنکه ممکنات را بجز علم آخر غیر علم بذات میدادند امر از اینکه علم عین ذات باشد یا نه

فرقه ثالثیه عشر میگویند که علم واجب حصولی است یعنی بصور مجرد است غیر قائمه بشی یعنی بصور قائمه بذات خود و این مذهب افلاطون است مشهور بمثل افلاطونیه

فرقه رابعیه عشر میگویند که علم واجب بحصول صور قائمه بالذات الواجبیه است و این است مذهب ارسطو و اتباع او از شیخ رقیس و غیره و صوفیه صافییه و مستفیض و مشهور در کتب و السنه قوم آنست که اعیان ثابته صور علمیه اند و این عبارات مشحور بآنست که ایشان قایل اند بحصول صور معلومات در علم و با وصف این قول مذکوراته که بر حکما وارد می شوند بر صوفیه ایراد نهی یابند لهذا بیان شبها^۱ت و عدم ورود آن بر صوفیه ضرور افتاد و علی سینا در اشارات کلامی دارد که حاصلش این است که اول تعالی چون عقل فرمود ذات خود را بذات خود و ذات او علت کثرت بود پس لازم آمد و یرا تعقل کثرت نیز بسبب تعقل او لذاته بذاته پس تعقل کثرت لازم محلول است مراد او را و این طور کثرت که معلومات و لوازم اند مترتب اند بترتب محمولات و متاخر انداز حقیقت ذات او بتاخر محمولات از علت و ذات اول نه متقوم است باین محمولات و نه بغیر آن بلکه آن ذات واحد است و تکثر لوازم و محمولات منافی وحدت علت که ملزوم آن لوازم است نیست برآبر است که آن لوازم متقرر در ذات علت باشند یا نباشند وی پس اکنون تقرر کثرت محلوله در ذات واحد قایم بالذات مقدم بر کل بالحبلیه والوجود مقتضی بکثرت نخواهد بود حاصل آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت او زایل نهی شود بکثرت متقرره در وی

و محقق طوسی در شرح آن اعتراض میکند^۱ که شی نیست
 که قول بتقرر لوازم در ذات اول قایل شدن است باینکه شی
 واحد قابل و فاعل هر دو باشد محال و باینکه اول موصوف باشد
 بصفات غیر اضافیه و غیر سلبيه و باینکه اول محل محمولات
 ممکنه متکثره باشد تعالی عن ذلک علوا کبیرا و باینکه محمول
 اول غیر مبین است مرذات اول را و باینکه اول ایجاد ذفرماید
 شی را بها یباینه بذاتیه بل بتوسط الامور الحاله فیه و غیر آن
 قبائح دیگر که مخالف ظاهر مذهب حکماء است و قدما که قایل
 شدند بنفی علم ازو تعالی و افلاطون که قایل بقیام صور محموله
 بذواتها است و مشائیین که قایلون باتحاد عاقل و محقول اند مرتکب
 نیستند این فرق این همه امور بحیثیه را مگر از برای حذر
 از امثال این قیاحات که در صورت قول بحصول صور لازم می آید
 صدرای شیرازی در اسفار اربعه ایرادات طوسیه را مفصلا
 رد نموده و در شواهد الربوبیه نیز مجعلا گفته فیهذا خمس ایرادات
 آوردها علیهم و قد اجبتنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بین
 الانفعال التجددی المصحوب لقوة القبول او امکانه و بین الاتصاف
 باللازم خفی اتصاف البسائط^۲ بالوازمها حیثیه واحده و فی البسیط
 عنه وفیه شی واحد و عن الثانی بان الاول لیس متصفا بها ولا
 مستکھلا ولا متکھلا بها او منفصلا عنها بل هی من التوابع لادها
 متأخره عن الذات و عن کمال الذات و عن الثالث بان هذه اکثره
 انها جاءت بعد الذات وهی علی ترتیب علی و محمولی و الترتیب
 انها ینشاء من الوحده و یودی الی الوحده فلا ینشأ بها الوحده
 کنشو الاعداد مع لا تناهیها من الواحد و عن الرابع والخامس بانه
 عین محل الخلاف

فقیر را بایراد دلایل یاران مقصود رد و قدح و تحقیق مذهب
 ایشان نیست بلکه بقدر^۳ مطلوب که بیان تطابق مذهب صوفیه

باعقل و نقل و رفع شبهات وارده از کلام بزرگواران است بتحریر کشیدن ضرور است از آن جهت مسئله علم است که بر تقدیر تسلیم ورود ایرادات طوسییه و عدم وفاقی اجوبه صدریه و غیره بر متامل صادق مخفی نیست که بر صوفیه قائل بوحده وجود هیچ یکی ازین قبایح وارد نیست زیرا که ایشان قایل اند بآواز بلند که او تعالی شانه ذات واحد است باعتباری فاعل و باعتباری قابل و باعتباری مقبول و استحاله کون الشی فاعلا و قابلا مبتنی بر آنست که چون شی فاعل شد وجوب پیدا آمد و چون قابل باشد امکان و بودن شی واحد هم واجب و هم ممکن غیر ممکن و شک نیست که این قول ناشی از استبعاد و هم است چنانکه در اصول سابقه مبین گشته و هم صوفیه میگویند که او سبحانه موصوف بصفات حقیقیه غیر اضافیه و غیر سلبییه است زیرا که ذاتی صفات قول حکما است نه قول صوفیه و محلول اول بلکه سایر محلولات مترتبه را مبین ذات علت اول نمیدانند و نیز می فرمایند که خلق^۱ و ایجاد منحصر است در سرایت علت در محلول و موجود در موجود پس ایجاد مایباینه لذاته نزد ایشان مسلم نیست و قول باستحاله آنکه ذات و علم محل امور متکثره باشد در آن صورت است که آن امور متکثره غیر اول باشند من حیث الوجود و الحقیقه و چون نزد اصحاب وحدت وجود غیریت مفقود و اگر غیریتی هست غیریت اعتبارات مع الاعتبار است پس اینجا ذات واحده است که تارة بالهالیه ظاهر می شود و تارة بالهالیه ولا حال ولا محل ولا حلول ولا کثرة و دلایل وحدت از سابق بیان نهوده^۲ آمدیم

فرقه خامسه عشر میگویند که علم واجب بصور حاصله

نیست بلکه حضوری است و صوفیه نیز قایل اند بعلم حضوری اما فرق بین الفریقین آنست که حکما بوجود خارجی اشیا مستقلا قایل اند و اشیا را به همین وجود خارجی بحلقه علییه و محلولیه عند

الواجب حاضر میگویند و این حضور خارجی را کافی در محقولیت^۱ بشناسند و صوفییه صافییه چون غیر واجب را وجود استقلالی نمی دهند پس نزد ایشان علم حضوری واجب بحضور معلومات است که معدومات ممکنه ثابتند و معدومات موجودات خارجییه و این بیان می نماید که علم نفس بامر خارجی بحصول صورته علمیه است و بنفس صورت حضوری که حقیق فی موضوعه ایضا علم مجردات بذواتها و صفاتها حضوری است پس علم واجب که در اعلی شواهد تجرد است بشیون صفات خود حضوری خواهد بود و ذکر دلایل این فرق منصب این رساله نیست بلکه علماء کلام بوجه احسن متصدی این امر شده اند این جا آنچه در تطابق کشف باعقل و نقل و عدم مخالفت آن و تنقیح مذهب صوفییه مطلوب است نوشته می شود

شیخ الرئیس در شفا میگوید هو یعقل الاشیاء دفعه من غیر ان یتکثر صورته فی جوهره او یتصور حقیقه ذاتیه بصورها بل یفیض عنها صورته محقوله وهوالولی بان یکون عقلا من تلک الصور الفایضه من عقلیه ولانیه یعقل ذاتیه و ادیه مبداء لکل شی فیعقل من ذاتیه کل شی و کلام شارح الاشارات در شرح اشارات و غیر آن درین مقام بظاهر کلام شفا موافق است زیراکه میگوید چنانکه محتاج نیست عاقل فی ادراک ذاتیه لذاتیه بصورته غیر صورت ذات او که بآن صورت هو هو است بدستور محتاج نیست در ادراک آنچه صادر میگردد عن ذاتیه لذاتیه بصورته غیر صورت آن صادر که او بان هو هو است و اعتبار کن تو از نفس خود اینکه چون تعقل کنی شی را بصورته که تصور و استحضار آن میکنی پس این صورت زید مثلا صادر است از تو لا بانفراد که مطلقا بلکه بهشارکه غیر و مع ذلک پس تو تعقل نمی کنی آن صورت را بخیروی بلکه چنانکه تعقل میکنی زید را بآن

صورت علمیه همین قسم آن صورت را تعقل می کنی بنفس
 آن صورت به آنکه متضاعف گردند صور در تو بلکه متضاعف
 نمیشوند مگر اعتبارات تو که متعلق اند بذات تو یا بان صور
 فقط یا عالی سبیل ترکیب و چون حال نسبت آنچه از تو صادر
 است به مشارک غیر چنین است پس چیست گمان تو بدال عاقل
 مع مایصدر عنه لذاته من غیر مدخله غیره و گمان مکن که
 بودن تو محل آن صورت شرط است در حصول صورت که شرط
 است در تعقل تو هر آن صورت را پس اگر حاصل گردد تران
 صورت بوجه دیگر غیر نحو حصول در تو لاجرم تعقل نیز
 حاصل خواهد شد به حصول در تو و معلوم است که حصول
 شی مرفاعل را فی گونه حصول لغیره کم نیست از حصول
 شی لقابله پس اکنون محمولات ذاتیه عاقل فاعل لذاته حاصل
 اند مراورا از غیر آنکه در وی حلول کنند پس او عاقل است
 محمولات ذاتیه خود را به آنکه در وی حال باشند هر چند شبهات
 وارده براین تقریر به مجرد قول بآنکه علم حضوری واجب متعلق
 بنفس صور است مدفوع شدند بصراحه مع هذا اگر قایل بدخو
 نفس موجودات شوند آن شبهات بر صوفیه صافی^۱ه وارد نیستند
 لهذا جمله ازان شبهات آورده عدم ورود آن بر صوفیه بیان
 کرده میشود

علامه ربانی ملاجلال دوانی رحمه الله علیه در شرح عقاید
 عضدییه میگوید این کلام اثناعی است به چند وجوه

اول آنکه شارح گفته که چنانکه عاقل در ادراک خود محتاج
 بصورتی غیر صورت ذات نیست همین قسم در ادراک مایصدر
 عنه نیز بغير صورت صادر محتاج نیست و این مقدمه غیر
 بین است و آنچه در اعتبار من ذفسک ذکر کرده وافق به بیان
 کافی بتاسیس نیست زیرا که صورت عقلیه بذات عاقل قائم
 است و از صفات ذات عاقل و ذات مع سایر الصفات حاضر است

عند ذفسه غیر غایب عنها و محلول اول از صفات نیست
تا حضور واجب مستلزم حضور محلول^۱ اول و ادراک او مستلزم
ادراک وی باشد

اقول این اعتراض بر صوفیه صافییه وارد نیست زیرا که
ایشان مصرح اند که محولات من الازل الی الابد همه یکسر
صفات و اعتبارات ذات علت اند

قال العلامة الدوانی فی الرسالة الزوراء اما تبیین لک بما قرع
سبحک فی الحکمة الرسپیة من ان حدوث شی لاین شی محال
ان الشان فی الحدوث الذاتى ایضا کذلک ما یسران تتحدس ذلک
فان المحلول لیس مبیانا للذات للحکمة ولا هو لذاته بل هو
لذاته الحکمة شان من شیونته و وجیه من وجوهه و حیثیة
من حیثیات

و در فصل رابع مقاله الهیات شفا میگوید لکنما نحنه بقولنا انه
واحد لا یتکثر انه کذلک فی ذاته ثم ان تبعته اضافات ایجابیه و
سلبیة فتک لوازم الذات محولات للذات توجد بعد وجود الذات و لیست
مقومة^۲ للذات ولا اجزائها انتهى بلفظه

وجه ثانى آنکه تعقل صورت بنفسها من غیر احتیاج بصورته
دیگر از علاقه صدور نیست تا گفته شد که تعقل نفس صورت را
بنفسها است با وصف صدور او از نفس به مشارکه غیر پس بطریق اولی
محتاج نخواهد بود عاقل در تصور ما یصدر عنه لذاته بی مداخلت
غیری بلکه آن تعقل صورت بعلاقه حلول است یا صدور مع الحلول
و محلول اول را در واجب حلول نیست تعالی عن ذلک آری اگر نفس
عالم باشد ببعض آنچه صادر است از وی یعنی بامور غیر حالت
فی النفس بدون احتیاج بصورته البتة مقوی این مطلب^۳ میشود و
لیس الامر کذلک زیرا که ما محتاجیم در تصور او ریکه صادر اند از
ما و مبیان اند یا ما بصورت کها یشهد به الوجدان

اقول این شبهه نیز بر صوفیه وارد نمی شود زیرا که قطع نظر از صحت و سقم مقدمات این شبهه این قدر خود مسلم که این همه سخن در ادراک امور صادره مباینه است که احتیاج بصورت در آنجا موجود اما در تعقل نفس ذات خود و صفات صادره و اعتبارات لازمه خود عدم احتیاج بصورت حاله از مسلمات جهیح است و تحقیق این مقام پیشتر می آید

وجه ثالث قول شارح لا تظن ان كودى محالاتك الصورة شرط فی تعقلک ایها فاذک تعقل ذاتک مع انک لست مدلالها ضعیف است زیرا که جایز است که شرط تعقل احد الامرین باشد یا بودن شی مدرک عین ذات عاقل با وصف او

اقول این است مذهب صوفیه که هر قایل بحیثیت اند و هر میگویند که عالم بتامه اسما و صفات او است

مدقق دوانی وجوه دیگر بطریق اعتراض مقدمات دلیل شارح اشارات وارد کرده چون آن مقدمات و ایرادات بطور صوفیه نبوده و در اثبات مطالب صوفیه هرگاه مجرد تجویز عقلی کافی است چه جائیکه دلایل صحیحه ایراد یافته باشند پس اگر یک دو دلیل حکیم مخدوش بهنج و محارضة باشد اصل مذهب حکیم برهم نمی خورد تا به مذهب صوفیه چه تواند کرد لهذا از ایراد بقیه وجوه اعتراض اعراض نموده آنچه حق است تحقیق نموده می آید

ملا مبارک در شرح سلم میگوید باید دانست که صور علمیه خواته موجود بذاتها یا بذات الواجب تعالی از دو حال خالی نیست یا واجب اند لذاتها و این خود محال که تعدد واجب لازم می آید یا ممکنه اند فایضه الذات و الوجود عنه تعالی پس لا محاله مسبوق اند بحکم خواته بسبق ذاتی یا اندکای و اگر مسبوق بحکم نباشند لازم آید که مستحیل است در حق او تعالی پس علم باین صور موجوده یا بصور

اختری است پس لازم می آید تسلسل بالفعل در صور موجوده حاصل یا منکشف اند بدواتها بر واجب عاقل به ارتسام صور دیگر پس آنچه بتامل تمام ظاهر میگردد آنست که مناط تعقل اجهالی بسیط این صور ذات واجبیست است تعالی و مناط تعقل تفصیل وجود این صور للعاقل است پس این صور متعلق اند بوی سببانه بتعلق اشیا که ذوات این صور اند من غیر فرق پس آن اشیا حاضر اند نزد او تعالی بدواتها لا بتبعیة الصور زیرا که وجود اشیا للواجب وجود المحلولات للمحل است و منقح شده که این قدر وجود الاشیا به تعالی کافی است در محمولیة پس حقیقیة علم وجود الشی بالفعل شی مجرد موجود بالفعل بالمحمولیة او بالناعیة او بالعینیة و مآل آن وجود الشی لنفسه است

و از جمله شواهد و بینات این مدعی آنست که مارقوتی است عاقل که تعقل اشیا بان قوت می کنیم پس قوتی که بآن تعقل این قوت می نهائیم یا همی قوت اولی است پس آن قوت لنفسها عاقله و محموله است محایا قوت اختری است پس در ما دو قوت پیدا شدند قوتی که تعقل اشیا بآن می کنیم و قوتی که این قوت عاقله را بآن تعقل میکنیم پس امر تعقل تمادی یافت لا الی نهایت بالفعل لا جرم ضرور افتاده که قوت مدرکه اشیا بالنسبة الی نفسها عقل و عاقل و محمول باشد و چون تفتیش می کنیم جهت تعقل این جا نیست مگر وجودها لنفسها و هرگاه شی بدورت که مجرد و قائم بهجلی است علم بود هر آن محل را و مفتقر دگر در محل در علم آن صورت بتحصیل صورت اختری بلکه مجرد وجودها به کفایت کند پس چه میگوئی در آن که متجرد شود بنفسه و وجود او بر او باشد

سوال اگر گوییم جایز است که تعقل کند آن قوه نفس خود را بلکه هر صورت قایمه را بحالت ادراکیه که زاید است بروی پس لازم نمی آید که آن قوت عقل هم باشد بلکه عاقل و محقول فحسب

جواب گوییم که آن حالت ادراکیه اگر بحالت ادراکیه دیگر معلوم می شود پس تسلسل امثال بالفعل لا الی نهایت لازم و اگر بحالت دیگر نیست پس مناط محقولیت در تعقل قوه هر آن حالت را نفس وجودها للقوه عاقله است و بدستور در تعقلها لنفسها و تعقلها للمصور الحاصله وجودها للمجرد است پس تعقل عاقله هر آن حالت ادراکیه را نفس وجود آن حالت است مرقوه عاقله را و بدستور تعقلها لنفسها و تعقلها للمصور نفس وجودها لها است پس میزان تصدیق عاقلیه کون الشی قایما بالذات لا بالمحل^۱ بعد از آنکه متجرد شود در ذات خود نه بحمل عامل از ماده و غواشی آنکه متعبداند. بجهات ظلهانیه اعنی عدم و قوه که مانع ظهور تعقل اوست و میزان تصدیق محقولیه کون الشی موجودا بالفعل لذات موجوده مجردة بالفعل پس شی که مقدس است از ماده چون موجود بنفسه که در خود عقل و عاقل و محقول خواهد بود و ادراک او ذات خود را زاید بر وجود او نخواهد بود بلکه بر ماهیه او اگر غیر وجود است و قدوس حق در اقصی مراتب تجرد است زیرا که وجود بحت است قایم بذاته مقدس از ماهیه فضلا عن الهاده پس او تعالی لا محاله ظاهر است لذاته بنفس ذاته فهو عقل و عاقل و محقول و زاید نیست تعقل بر ماهیه او که عین وجود است و جمله جایز است مع شبح^۳ ماهیات خود و موجودیت خود رابطه لذات و الوجود است بقیاس او تعالی پس این جمله معلومه اند هر حق تعالی را بذاته^۲ الا بصورها و موجودات باسرها من حیث الوجود الربطی معلومات و صور علمیه اند

هر اورا تعالی پس علم اجهالی او تعالی باین اشیا عین ذات
 او تعالی است و علم تفصیلی او عین معلومات است پس
 اشیا معلوم اند حق تعالی را بد و جهت زیرا که بوجود اجهالی
 متحد اند با او تعالی پس منظوری خواهد بود علم اشیا
 در علم حق بذات خود و همه اشیا بوجود تفصیلی حاضر
 اند نزد او تعالی بلا حلول و قیام بذات تعالی و تحقیق آنست
 که ذات جایز است بطیام و وجود خود اظلال و آثار اند مر ذات
 و وجود او تعالی را پس او سبحانه چون حالت اجهالیست بسیط
 است که حاصل شود ترا وقت سوال خصم در مناظره پیش
 از آنکه تفصیل کنی جواب را شیئا فشیئا زیرا که پیش از
 تفصیل جواب مشکشف است نزد توجان حالت اجهالیست بازگشای
 تمام و موجود است بعین وجود آن حالت قبل از جواب به
 تکثر پس آن حالت تحقل بسیط است بالفعل و علم فعل و
 مبدا هر واحد از آن تفصیل بنحویکه منظوری است علم هر یکی
 از آن تفصیل در علم آن حالت و چون تفصیل کردی جواب را
 حاصل گردد ترا علم دیگر بهر مقدمه مع الامتیاز و این علم
 انفعالی است پس همیشه قسم ممکنات را وجودی است اجهالی
 که عین ذات و وجود او تعالی است و ممکنات باین وجود
 متحد اند با و تعالی من غیر تکثر فی ذات تعالی پس او سبحانه
 کل است فی حد ذات و علم اجهالی است هر جمیع ممکنات را
 و منظوری در علم او بذات او و علم فعلی است که امر جعل
 مبنی بران است و نزد صوفیه معبر بفیض اقدس و وجود
 تفصیلی است که ممتاز است هر یکی بآن از دیگر و باین وجود
 معلول اویند و حاضر نزد او بذواتها لا بصورها و این علم
 تفصیلی است مترتب^۲ بر علم اول و علم انفعالی است مستفاد
 از وجود اشیا و معبر بفیض مقدس است و این علم را
 بصیرت نیز نامند پس این علم بالکل بعد ذات او

بعد علم او بذات او است و هر واحد ازین هر دو علم حضوری است که ارتسامی و آنچه صفت کامله است خود اول است فتذکر فی هذا البقار فانه من مزال الاقدام انتهى کلامه مترجما

^۱اقول این تحقیق حقیق است بقبول و بعید از ادکار و ذکول اما در بعضه جاها خلش بخاطر می آید که تحریر آن ناچار است قوله فیه متعلقات به سبحانه تعقل الاشیاء التی هی ذوات الصور من غیر فرق

اقول فرقی بین موجود است در حضور صور عند العاقل و حضور ذرات الصور عند القاعل و آن فرق اینست که صور حاضر اند من حیث التجرد عن الهادئة و اشیا مکتف^۲ اند بحوارض مادیة

قوله لا بتبعیة الصور

اقول تجرید در جاذب محقول شرط است و آن متصور نیست مگر بصور غایبة ما فی الباب آنکه مادیات بصورها معلوم حق اند و مجردات باذفسها اما مخفی نیست که سبق علم چنانکه بر مادیات است بر مجردات نیز پس پیش از وجود مجردات نیز علم بصور آنها واجب خصوصا بر مذهب حکما که قائل بعلم اند و تفرقه بآنکه اینجا سبق ذاتی کافی است مفید نیست زیراکه این سبق هر چند ذاتی باشد اما سابق ما مسبوق مجامع نیست اگرچه حدیث حدوث زمانی درمیان نیامده باشد زیراکه وجود مجردات هم تابع^۳ قدرت که تابع اراده که تابع علم است و اراده که تخصیص احد الجانبین است مقتضی عدم حصول و وجوب وجود جانبین است تا تخصیص احدها صدیق^۴ تواند شد و صحت تخصیص کافی در تعریف اراده نیست بلکه اراده بالفعل مخصص است و از اینجا معلوم کنند که علم اجهالی بسیط را علم فعلی گفتن محقول نیست که فعل را تحلیق اراده و اختیار واجب

قوله فيكون وجودها وجود المحلول للمحللة وهو يكفي للمحقولية

اقول محض وجود محلول للمحللة كافي بودن در محقوليست مسلم
نیست بلکه وجود المحلول المجرّد للمحللة المجرّدة مطلوب است

قوله فحقيقة العلم هي وجود الشيء بالفعل لشيء مجرد موجود
بالفعل بالمحقولية أو بالذاتية أو بالحيثية

اقول وجود الشيء مجرد بالفعل لشيء مجرد بالفعل حقيقت علم
است نه مجرد وجود شيء ماديا كان او مجردا^۱ (و لهذا اتفق المشاؤون
على ان التحقل حضور الاهیة المجرّدة عن الحلايق الاهیة للشي
المجرد القائم بذاته كذا نقل العلامة الخصري في حاشيته على
الهیات التجريد و صرحوا به في مواضع عديدة من كتبهم
و نیز لا مسلم که صرف حضور صور كافي است بلکه قیام آنها
بعالم نیز درکار است كما صرح به العلامة الدواني)

قوله و ليست جهة التحقل الا وجودها لنفسها

اقول جهت تحقل اینجا یعنی در تحقل عاقله وجود المجرّد
لنفس المجرّد است نه مطلق وجودها لنفسها

قوله ثم اذا صار الشيء بصورته المجرّدة القائدة^۲ بهل مجرد علما
للمحل الخ

اقول این است تقيید تجرید در جانب عاقل و محقول
و بدستور در اشتهاد دوم به^۳ ادراک حالت ادراکيه بنفسيها نیز
وجودان حالت ادراکيه که مجرد است للمعاقل المجرّد مناط عاقلية
و محقولية است لا وجود مطلق الشيء عند المجرّد بالاسباب الثلاثة

قوله و میزان تصحيح المحقولية كون الشيء موجودا بالفعل
لذات مجردة بالفعل

اقول میزان تصحيح المحقولية كون الشيء موجودا بالفعل
لذات مجردة بالفعل و کسیکه تفتیش کند در معلومات میداند
که قیود تجرّد در جانب محقول همه جا منظور است چنانکه تحقل

(1) عبارت قوسین در نسخه هـ و ف نیست (2) ف القائدة

(3) ف یعنی

الواجب لنفسه و تعقل الواجب للمحاول الاول بنفسه و تعقل المحاوله
لنفسها و بصفاتها و تعقل الحقائقه للمحالة الادراكية و تعقل العقل
للاشياء بالماهيات الكلية المجردة و بصورها المجردة بواسطة الحواس
الجزئية پس معلوم شد كه قيد تجرد در جانب محقول شرط است
و مجرد وجود المحقول للمعقل كافي نيست و اما علم احساسى كه
بحضور امور عينية عند البصر و غيرهه است پس نزد محققين
اين علم حصولى است و حضور مبصر عند الابصار منافی نيست
زيراكه حواس آلات ادرك عقل اند نه مدرک بالذات كه مومن
شفاه فتذكر و تفكر

قوله فهى معلومة له تعالى بذواتها لا بصورها

اقول فهى معلومة له تعالى بصورها المجردة لا بذواتها المتحددة
فى الجهات الهادية الظلهانية پس از اينجا باثبات رسيد كه علم
واجب بهمكنات موجوده بصور اشياء است لا بذواتها زيراكه تجرد
در جانب محقول شرط است

قوله فعلمه الاجمالى بتلك الاشياء نفس ذاته و علمه التفصيلى
نفسها

اقول اين است مذهب مشهور كه علم اجمالى عين ذات
عالم است و علم تفصيلى عين معلوم چنانچه محقق دوانى در
شرح عقايد عضديه بآن تصريح نموده و پيشتر مدشى ميگويد
و ما هو صفة كاملة له هو النحو الاول

اقول درين مقام استفسارى ميبرود كه علم تفصيلى قديم يا
حادث اگر گويند علم تفصيلى است قديم پس ضرورتا قدم
معلومات كه آن علم تفصيلى عين آنها است واجب افتاد و اگر
حادث است پس ما مى پرسيم كه باتفاق حكيم و متكلم و صوفى
عالم حادث است يعنى زيد مثلا حادث است و صادر از واجب
باختيار بجز صرف و اختيار تابع قدرت و قدرت تابع ارادت و
ارادت تابع علم پس ضرور شد كه بحكم تقدم علم اين معلوم

که زید است و عین علم تفصیلی خود است مقدم باشد بر نفس خود پس لازم آمد دور بهراتب خمس و آن خود باطل درین صورت نقصی از لزوم دور نیست مگر باینکه گوئیم زید موجود بتوسط اراده و قدرت و اختیار نیست و آن خود باطل است یا گوئیم علم اجمالی زید کافی است و شک نیست که تابعیت اراده مر علم اجمالی را محقول نیست زیرا که اراده تخصیص احد الجانبین است پس علم تفصیلی درکار شد تا اراده تخصیص یک طرف از طرفین آن باشد یا گوئیم که زید بصورت علمیه عند الواجب حاضر و بصورت وجودیه موهرا از اختیار و غیره پس ضرور افتاد قول بآنکه علم واجب بدصول صورت زید است و مقدم است بر وجود خارجی زید و علم واجب باو متعلق است قبل وجود له تعالی و هرگاه قول بدعوت علم تفصیلی محض ازین جهت بود که علم الواجب بدصول صور نباشد پس در صورت لزوم آن قیادت قایل شدن بدعوت علم تفصیلی و ویرا از دایره کمالات واجبیه خارج کردن محقول نیست

سوال تقدم علم بر وجود زید که بوسایطه ثلثه بیان کردید تقدم زمانه نیست بلکه تقدم ذاتی است یعنی دران واحد علم هم باو متعلق یافت و اراده هم مخصص گشت و قدرت و اختیار بایجاد آن برخاستند و وجود زید در خارج شد پس این همه تقدم زمانی بذاتیه به تقدم ذاتی کافیست^۱

جواب اولادفی تقدم زمانی مهنوع بلکه ببداهه و بآیات و احادیث که صحت صدق مخبران بدلیل قطعی عقلی ثابت شده ثابت میگردد و هر که به وجدان سلیم رجوع میکنند بداهت حکم بتقدم زمانی علم حق بمخلوق میکنند ولو سلمنا که تقدم ذاتی است پس این تقدم ذاتی ازان قبیل خواهد بود که موهرا مجامع مقدم نباشد و الا لازم آید که اراده مخصص

(۱) ف پس این همه تقدم زمانی ندارند بلکه تقدم ذاتی

و قدرت و اختیار حاکم نباشد زیرا که تخصیص اراده احد
الجانبین را به آنکه عند التخصیص هر دو جانب مساوی باشد
متصور نیست پس ضرور شد که وجود زید عند الاراده در خارج
نباشد و الا تخصیص نهاند که عند الوجود مساوات وجود و عدم
متصور نیست پس این تقدم ذاتی مجامع بودن متاخر بامتقدم
مدال است پس محترض را مفید نخواهد افتاد

قال الشيخ الرئيس فی رسالته فی علمه تعالی العلم انما هو
حضور الصورة المجردة وهی مثال الامر الخارجی و ذلک مطرد فی
العلم القديم و الحادث و علم الباری تعالی فعلی مقدم علی
المحلول الخارجی فصور المعلومات حاصلة له تعالی (و نیز هرگاه
حکما و علما تصریح کرده اند که تمام معلومات در جواهر
عقلیه مرتسم اند و جواهر عقلیه مع ما ارتسام فیها عند الواجب
حاضر (اند) لهذا مراتب علم تفصیل چهار درجه ذکر کرده اند
اول عقل که باسان شرع قلم اعلی است دوم نفس کلیه
که لوح محفوظ سیوم نفوس مصبغه که لوح محو و اثبات
است چهارم موجودات خارجی پس تقدم علم واجب باین
موجودات بسه درجه برصور خارجی که مانحن فیه است شد
پس اگر هر یکی ازین مراتب اربعه علت تمام انکشاف معلوم
است توارد علت اربعه بر محلول واحد معا لازم آید و اگر
مرتبه اول انکشاف بود مراتب متاخره را علم حضوری نام
داشتن و تکلفات بارده نمودن لطایل بدشه است فتامل فیه حق
التامل)

سوال درین صورت علم به وجود معلوم چه قسم متصور
گردد

جواب علم به وجود معلوم متصور نیست اما اهل
تحقیق بتحقیق رسانیده اند که معلوم بالذات ملتفت الیه

بالعرض صورت علمیه است و معلوم خارجی معلوم بالعرض و ملتفت الیه بالذات پس آنچه علم را ضرورتاً درکار است حصول صورت علمیه در ذهن است نه وجود معلوم در خارج نهی پیشی که عنقا محذور است و وجودی در خارج ندارد و استاد دچار صورت سریری بطول و عرض مخصص در ذهن حاضر میکند و مطابق آن بعد زمانی طویل سریری در خارج ترتیب میدهد پس در تعلق علم باین سریر صورت علمیه آن کفایت گردد وجود خارجی سریر بالفعل ضرور نیفتاد

پس از این جا جواب شبهه لزوم قدم عالم نیز حاصل شد که به مذهب کسیکه میگوید علم واجب بایشیاء فعلی است و کسیکه می گوید صور علمیه محذور ممکن ثابت فی نفس الامر است لزوم قدم عالم نشد اگر لازم آمد قدم آن صور حاصله فی العلم لازم آمد و چون آن صور بوجود خارجی متصف نیستند پس نه تعدد قدمها و نه قدم عالم لازم آمد که عالم از موجودات خارجی عبارت است نه محذورات ممکنه ثابت و بدستور مندفع شد شبهه قیام کثرت بواجب و محلیه واجب براین را باقی ماند اینجا مقدمه عظیمه که این ممکنات موجوده فی علم الله تعالی یا قایم اند بذنفسها یا بذات واجبیه خواص آن ممکنات موجوده فی علم الله صور علمیه باشند یا ذوات معلومه

مدقق الدوانی در عقاید عضدیه میگوید که این مقدمه مبسوط است در شفا و تعرض نگشته صاحب شفا بجواب آن بلکه تردید نهوده دو احتمالات و گفته که حق متجاوز ازین احتمالات نیست و معین ساخته که کدام احتمال حق است و میسر شده بود مارا در تحقیق مذهب حکما مقاله که ضائع شد از ماو اعاده آن اتفاق نیفتاد انتهی مترجما

و حال آنکه شیخ الرئیس بعد ذکر احتمالات اربعه آنچه نزد وی حق است معین نهوده فائده ذکر فی الفصل السابع من المقالة الثامنة من الالهیات اربع احتمالات

أحدها أن تكون تلك الصور اجزاء لذاته

الثاني أن يكون لواحق و لوازم

الثالث أن تكون صوراً مفارقة قائمة بذاتها

الرابع أن تكون موجودة في عقل و نفس ثم قال فان جعلت هذه المحلولات اجزاء ذاته عرض تكثر و ان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهة واجب الوجود بهلاصفة ممكن الوجود و ان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية يعني و ان قد ابطالها في زعمه في فصل مستقل في آخر المقالة السادسة و ان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ان صدورها عن الاول تعالى ليس على ما قلنا من ان لا يعقل نظام الخير اولا ثم يفيض صور الموجودات على الترتيب الذي يعقله خيرا و نظاما ان لم تسبق لها صورة محقولة حتى تكون هذه تابعة لها فيكون العقل و جميع ما فيه من الصور المحقولة نفس عقله للخير فيلزم تحليل الشئ بنفسه فاننا اذا قلنا بها عقلها وجدت من غير ان يسبق لها صور اخرى كانا قلنا لان عقلها عقلها و الشئ لا يحلل بنفسه او التسلسل ان سبق لها صورة ان لا يصح ان يكون تلك الصور في غير عقل لان خلاف المفروض و وجودها فيه يحتاج الى تعقل سابق بناء على ان الافاضة مسبوق بتعقل نظام الخير و ينقل الكلام اليها حتى يلزم التسلسل و از اين جانب ينفي احتمال رابع منقح گشت كذا وجود موجودات بعينها كافي در علم واجبي ليست بل كذا بوجه تعقل نظام خير سبق صورة واجب اگرچه از لواحق و از لوازم ذات باشد ثم قال فينبغي ان تجهد جهدي في التخليص عن هذه الشبهة و تتدقق ان لا تكثر ذاته ولا تبال بان يكون ذاته مأخوذة مع افاضة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علقة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها

و از اینجا معلوم میگردد که وی احتمال ثانی اختیار نموده
یعنی آن صور لواحق ذات اول اند تعالی شاذه و از اینجا ثابت
میگردد که شیخ الرئیس قایل است بارتسام صور اشیا تفصیلا
من حیث انها لواحق و لوازم و در اول فصل گفته یجب ان
تعلم انه اذا قیل عقل الاول تعالی قیل علی المعنی البسیط و
انه لیس فیة اختلاف صور مترتبة مخالفة فهو تعالی یعقل
الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتکثر بها فی جوهره او یتصور
فی حقیقة ذاته بصورها الخ

و محقق دوانی از این عبارت ذفی ارتسام صور براسها
فهمیده و شیخ ابراهیم کردی بارجاع این قول بقول سابق
راجع میکند بذفی ارتسام صور من حیث انه اجزاء و حق آنست
که شیخ الرئیس قایل بعلم اجمالی در مرتبة عقل ذات بذات
است چنانکه ازین قول مستنبط گشته وهم قایل علم تفصیلی
است در مرتبة متأخره چنانکه از قول سابق معلوم شده و
الجمیع بینهما ما قال ان کل ما یعقل ذاته ذات موجوده یتقرر فیها
الاجلا بالعقلیة یقرشی فی شی آخر ثم قال ان واجب الوجود
کما کان یعقل ذاته بذاته ثم یلزم قیومیتة عقلا بذاته لذاته
ان یعقل الکثرة جاءت الکثرة لازمة متأخرة لا داخله فی الذات متقومة
بها و کثرة اللوازم من الذات مبادئة لا تسلم الواحدة انتهی

و شارح در اینجا میگوید و الحاصل ان الواجب واحد و
وحدته لا تزول و کثرة الصور المعقولة المتقررة فیة انتهی

و به همین معنی است قول معلّم ثانی ابو نصر فاریابی
فعلیه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته و کثرة علمه
بالکل کثرة بعد ذاته و یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل
وحده و تفصیل ما اختاره الشیخ فی العلم التفصیلی ما ذکره
بهمنیار فی التحصیل انه تعالی اذا کان یعقل ذاته فی عقل لوازم
ذاته والا لیس یعقل ذاته بالتمام و اللوازم التي هی معقولاته

و ان كانت اعراضا موجودة فيهما فليس هما يتصرف به او ينفعل
 عنها فان كونه واجب الوجود بذاته بحينية كونه مبداء
 اللوازم اي محمولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما
 و انما يمتنع ان يكون ذاته محلا لا عراض ينفعل عنها او يستعمل
 بها او يتصرف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه
 اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
 فانها يوصف به لانه يصدر عنه لانه محلا و لوازم ذاته هي
 صور محمولاته لان تلك الصور يصدر عنه فيحقلها بل نفس
 تلك الصور لكونها مجردة عن المادة فيفيض عنه وهي محمولة
 فففس وجودها عنه نفس محموليتها فمحمولاته اذن فعلية لا
 انفعالية و از اينجا باثبات ميرسد كه تعقل كثر محموله لازمه
 تعقل ذات واجبيه است پس ضرور شد كه علم تفصيلي را
 نيز قديم ازلي بايد گفت هر چند متاخر باشد از ذات بلا
 انذكاك و از اينجا ثابت شد كه قول بآنكه علم اجمالي ازلي
 و از كمالات واجبي است و علم تفصيلي حادث و از كمالات الهييه
 نيست باطل و اعتراضى كه براى مديح ازان قايل مى شوند
 باین مقدمه باطله آنست كه در صورت قدم علم تفصيلي
 وجود محمولات^۱ در ازل لازم مى آيد و جواب از اين اعتراض
 پيشتر مى آيد ان شاء الله تعالى

حالا بعد تحقيق آذيه صور علميه اجزاء ذات واجب نيستند
 بلكه لواحق و لوازم اند باقى ماند اصل اشتباه كه اين صور
 من حيث انها لوازم للذات قائم بذات واجبيه اند يا نه و بر
 تقدير اول اعتراضات طوسي وارد من ان القول بتقرر^۲ لوازم الاول
 في ذاته و قول يكون الشئ الواحد قابلا و فاعلا معا و قول يكون
 الاول موصوفا بصفات غير اضافيه ولا سلبيه و قول يكون محلا
 لمحمولات^۳ الممكنة المتكثرة و الى آخر ما قال في شرح الاشارات
 زيراكه از بودن آن صور لواحق و لوازم اين قدر شد كه تقوم و

احتیاج ذات باین امور برخاست که تقوم در صورت اجزا بودن است نه لوازم و لواحق اما هرگاه قیام آنها بذات گویند قیامتها وارد اند

و غایب توجیه در این مقام دو امر اند

اول فرق در قیام و حصول تقرر و حلول قال الدوانی و یمن ان یذهب الی الاحتمال الذی ابداء بغض المتأخرین من الفرق بین القیام بالفعل و الحصول فیه و یقال ان الامکنات حاصله فی العقل و لیست قایمه له و بر متامل صادق مخفی نیست که بعد ازین فرق این قدر سخن باقی است که احتمال از دو حال بیرون نیست یا شی قایم بنفسه است یا بغیره پس این اشیاء حاصله فی العقل اگر قایم بعقل نیستند قایم بذات خود خواهند بود و این رجوع بذهب افلاطون است که قایل است به مثل و اگر ابداء احتمال نهانند باین طریق که قیام را تخصیص دهند بوجود خارجی و گویند که موجود خارجی از دو حال خالی نیست یا قایم بنفسه است یا قایم بغیره پس احتمال ثالث آنکه غیر موجود خارجی نه قایم بنفسه است و نه قایم بغیره که قیام در غیر موجود خارجی گنجاؤش ندارد و حق نیز متجاوز ازین نخواهد بود و وارد نهی شود اعتراض بقیام صورت علمیه و حالت ادراکیه بذهن زیراکه اتصاف ذهن بصورت و حالت انضمامی است که مقتضی و مستلزم وجود حالتین در خارج است پس قیام مخصوص بهوجود خارجی ماند و این قول رجوع است بآنکه صور علمیه محدودات میکنند اند ثابتیه فی العلم متبینه با نفسها و این است مذهب صوفیه و چون تفحص در مذهب افلاطون کرده میشود معلوم میگردد که وی نیز قایل است به همین مذهب و تحریر مذهب او بنوعی که از سایر خدشات محفوظ باشد آنست که ملا عبدالحکیم سیالکوٹی رحمه الله علیه در رساله مفرده فی العلم میگوید قال افلاطون ان علمه تعالی صور قایمه بنفسها فیه تعالی عالم ان له نسبه الیه فانه نور مطلق یفیض تلک الانوار

منه لا لثمة متصف به وهذه النسبة كانت عليها الله تعالى دون
غيره أو أن له عالمية و الإراد بالصورة المجردة الذي يكون له
لهشاهدة أمر كالمهارة فانه مع قيامه بذاته الله لهشاهدة الهرثيات
من غير انطبام شي ولا اتصال^١ شعاع و الامر الهشاهد متحد مع
تلك الصورة ذاتا مغايرالذات اعتبارا وقيام تلك الصورة بنفسها
لا ينافي كودها صور الاعراض إذ يجوز أن يكون الشئ قائما بنفسه
في عالم وقايمها بغيره في عالم كما أن الانسان قايم بنفسه
في الخارج وقايم بغيره في الذهن و كالأعمال تصير جواهر
في حال الوزن في الاخرة كما ذهب اليه بعض اكابر العلماء ذلك
صور المحدومات الممكنة و المهمتنة يجوز قيامها بنفسها في عالم
الادوار فان امتناع الوجود الخارجى بل الخارجى الذهنى محالها
في معدوم المطلق لا ينافي أن يكون لها ثبوت في عالم الادوار
لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منها في الخارج و الذهن و
يؤيده ما قيل أن الشيتية على قسمين شيتية ثبوتية و شيتية
وجودية و الشيتية الوجودية هي ظهور الشئ في الوجود العينى
في مرتبة من المراتب و عالم من الحوالم و الشيتية الثبوتية
هي ثبوت الشئ في العلم لا في الخارج و الفرق بينهما و بين
ما ذهب اليه المعتزلة كون ذلك الثبوت عينيا على مسيرهم
وعلميا على هذا المسير ويلزمهم القول بتميز المحدومات
مطلقا في الخارج و على هذا المسير يلزم تميز المحدومات
الخارجية في عالم الادوار فهذا تصوير مذهب بحيث يندفع
عنه الشكوى و الاستبعادات التي اوردوها عليه وهو قريب من
الاعيان الثابتة التي ذهب اليه الصوفية و اما طريقة اثباته
فبالرياضات الشاقة انتهى كلامه

شيخ ابراهيم كردى در مطلع الجود ميگويد و لها كان اسائل
ان يستل ان القول بان الاشياء حاصلة في علمه تعالى غير

قائمه به قول بالمثل الافلاطونية و المشائيون ينفونها فلا يصح
هنا الاحتمال توجيها لكلامهم قال ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك لانها كما اشتهر جواهر مجردة موجودة في الخارج قائمة
بذواتها و الصور الحاصلة في العلم الغير القائمة به صور ظلية
لكن الذي ظهر لي من كلام افلاطون المنقول في كتاب الملل
والنحل لابي الفتح محمد ابن عبدالكريم الشهرستاني الفقيه
الشافعي صاحب كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام المتوفى
في سنة ثمان و اربعين و خمس مائة ثم النقول في اثبات
الواجب للمحقق شمس الدين محمد بن نور الدين الشيرازي
الغضري ايضا بعد اتمام النظر في ان المثل الافلاطونية قسمة
احدهما المثل العقلي وهي صور مبدعة في العالم العقلي اي
في العالم المجرد عن اطوار الحسية فتكون موجودة في الخارج
اذلا ابدام الا للصور الوجودية فهي صور قائمة بذواتها قابلة
للمتقابلات و ثانيهما المثل المحسوسة وهي صور غير مبدعة لانها
محدومات متميزة في انفسها ثابتة في نفس الامر لا وجود لها
خارجيا ولا ظليا فلهذا لم تقبل الابداع اذلا ابداع الا للصور الوجودية
مجردة كانت او مادية و المثل المحسوسة صور ثبوتية لا وجودية
فهي غير مجعولة و ذلك ان افلاطون قال و اللفظ اروايتي الغضري
ان للعالم مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته
على لغة الاسباب الكلية و كان في الازل ولم يكن في الوجود اسم
ولا ظل الامثال عند الباري تعالى فابدى العقل الاول و بتوسطه
النفس الكلية قد انبعثت عن العقل انبعثت الصورة في الهرة
و يتوسطها العالم الجسماني و العالم عالمان عالم العقل و فيه
المثل العقلي و الصور الروحانية و عالم الحس و فيه الاشخاص
الحسية و الصور الجسمانية كالصور المنطبعة في الهرة المجاورة
فان عنصر العالم الحسي مرآة لجميع صور العالم العقلي يتمثل

ففيه جميع الصور كلها و لها الوجود الدائم و لها اثبات القاييم و انما كانت هذه الصور موجودة كلياً دائمة باقية لان كل مبدء ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول الحق و الصور عنده بلا نهاية و كما ان بالحس يشاهد جميع المحسوسات و هي محدودة و محصورة كذلك يشاهد بالعقل جميع المحقولات و هي غير محدودة ولا محصورة بالزمان و المكان فتكون مثلاً عقلية ثم قال و لما كان العقل الانساني من العالم العقلي ادرك من المحسوس مثلاً منتزعا من المادة محقولا مطابقا للمثال الذي في العالم العقلي بكليته و يطابق الوجود الذي في عالم الحس بجزئيته ولو لا ذلك لما كان لا يدرك العقل مطابقا مقابلا من خارج فما يكون مدركا لشيء يوافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل يدرك عالمين متطابقين متقابلين عالم العقل و فيه المسئلة الحسية التي يطابقها المثال العقلية انتهى

فانه قد صرح بان ابداع المبدعات كلها مسبوق يكون صورها في علم الاول للحق تعالى و اول المبدعات العقل الاول فله صورة معلومة للحق تعالى كما ير المبدعات قبل الابداع و هذه المثال المترتبة في علم الله تعالى قبل الابداع هي المحدومات المتميزة في انفسها و هي ماهيات الممكنات الغير المجعولة فليست مثلاً موجودة في الخارج مجردة قائمة بذواتها كالمثال العقلية و الا كانت مبدعة ايضاً فكانت مسبوقة بمثل اخر في العلم تصديقاً لكليته قوله كل مبدء ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول الحق و تنقل الكلام اليها فان كانت موجودة كانت مبدعة ايضاً مسبوقة بمثل آخر و هكذا فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى مثل ثابتة في العلم محدومة متميزة في انفسها غير مبدعة و بطلان الشق الاول و الثاني يوجب تعيين الثالث فالمثال الثابتة في علم الله تعالى الازلية السابقة على ابداع المبدعات كلها مثل محنوية مجردة عن الوجود الخارجي والظلي الارتسامي القاييم بالعالم و الحسولي الغير القاييم به و كلها كان

کذلی کانت محدودیت متمییزة فی انفسها غیر مبدعة^۱ وهی الماهیات
 التخییر المجدولة و ثبوتها الازلی التخییر المجدول کافی لاذکشافها ومنها
 یتظهر ان افلاطون لیس عنده شی فی الوجودات ازلیا غیر واجب
 الوجود لذاته تعالی کما یدل علیه قوله وکان فی الازل ولم یکن
 فی الوجود رسم ولا ظل واما المثل المعنویة فهی ثبوتیه عدمیهة
 غیر وجودیهة فلم یتثبت فی الازل صورا علمیهة وجودیهة زایدة
 قائمه بذاته تعالی او حاصله فییه غیر قائمه به ولا صورا خارجیة
 جوهریهة قائمه بذاتها بل انما اثبت صورا عدمیهة وهی امور اعتباریهة
 ولا مدخور فی ازلیة الاعتبارات انتهى کلامه

باقی ماند بیان منقح در مذهب اشاعره که بر مذهب صوفیه
 که قایل بصور علمیهة و اعیان ثابتة و محدودات ممکنة اند انطباق
 می یابد یا نه هر چند از تدریجات سابقه و لاحقه این انطباق
 نیز معلوم گشته و خواهد شد مح هذا مجملی ذکر کرده می شود
 که نزد ایشان علم قدیم و تعلق حادث و قدم علم به معلوم
 سفسطه بود لهذا محقق دوانی قایل بوجود اجمالی معلومات گشته
 و سابق ذکر کرده شد که علم اجمالی متبوع اراده و قدرت نتواند
 شد کما مر مفصلا پس قول منقح در مذهب اشاعره آنست که
 ملا عبد الحکیم در رساله علم نوشته و قال الاشاعرة انه قائم بذاته
 تعالی اما صفة حقیقة ذات تعلق کما ذهب الیه الجمهور و اما
 نفس التعلق کما ذهب الیه المحققون و اورد علیه انه یلزمهم
 القول بتعلق العلم بالعدم الصرف وهو سفسطه لانهم ذافون
 للوجود الذهنی و قائلون بازلیة تعلقات العلم و لصحوبة هذا لا یراد
 التجی الامام الی القول بالوجود الذهنی فی علمنا و انه لیس بعلم
 لکنه شرط لحصول العلم والجواب ان المعدم الخارجی له ثبوت
 علمی حال تعلق العلم به فلا یکون تعلقا بالعدم الصرف بل
 بالعدم خارجا الثابت علما ولا استحالة فییه وما قیل ان التعلق
 مقدم علی الثبوت العلمی فیکون التعلق بالعدم الصرف

فباطل لان المقدم على التعلیق نفس المعلوم لانه متعلّق العلم والتعلیق والثبوت العلمی لیس شی منها مقدما علی الآخر بل هما معا بالذات متلازمان فی الحصول انتهى

و حاصل آنکه معلومات الهیة معلومات ممکنه ثابتة متمیزة اند فی نفسها خواه آن را صور ده گویند بلکه ثوات حاضرة خوانند و علم او حضوری دانند خواه صور نامند خواه قائم بذات خود یا بذات واجب یا غیر^۱ قائم مطلق
شعر

عباراتنا شتی و حسنک واحد
و کل الی ذاک الجمال یشیر

هذا ما تیسر لنا فی هذا المقام بحسب الوقت و الحال والذی یقول الحق وهو یدعی السبیل

فرع غایة توجیه علما و حکما در مسئلة عدم تفصیلی واجب بهیکنات آن معلوم میشود که علم تفصیلی ازلی در کمالات لم یزلی نیست و میگویند صور معلومات در عقل اول و نفوس و عقول مجردة که مبادی عالییه اند حاضر اند و این عقول و نفوس مع ما ارتسم فیها من الصور عند الواجب

محقق طوسی در شرح اشارات میگوید ثمر لها كانت الجواهر العقلیة تتعقل ما لیس بمعلومات^۲ لها بحصول صور الموجودات الکیة والجزئیة علی ما علیة الوجود حاصله فیها والاول الواجب تتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غیرها بل باعیان تلك الجواهر والصور و كذلك الوجود علی ما هو علیة فلا یعزب عن علیة مثقال ذرة من غیر لزوم محال انتهى

و محقق دوانی در شرح عقاید عضدیة گفته السامع ان القول یتعقل^۳ الواجب صور الموجودات الکیة والجزئیة بواسطة حصولها فی الجواهر العقلیة و تتعقل الواجب تلك الجواهر العقلیة مع تلك

الصور يفيض الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على أن ارتسام صور الجزئيات الهادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا تدرك الجزئيات الهادية الا بآلات جسمانية يرتسم فيها صورها في تلك الآلات الى آخره

و ملا داؤد قيصري در مقدمة ميگوييد قال بعض الحكماء من المتأخرين ان علمه تعالى بذاته (هو) عين ذاته و علمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به هربا من مفسد تلزمهم وهذا و ان كان له وجه عند من يعلم الحكمة الالهية المتعالية من الموحدين لكن لا يصح مطلقا ولا على قواعدهم لانه حادث بالحدوث الذاتي و حقيقة علمه تعالى قديمة لانها عينه (تعالى) فكيف يمكن ان يكون هو هو بعينه و ايضا العقل لكونه ممكنا حادثا مسبوق بالعدم الذاتي معلوم للحق لان مالا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورتا فهو غير و ماهيته مغايرة لدقيقة العلم بالضرورة لان العلم قد يكون واجبا بالذات كعلم الحق سبحانه ذاته بذاته و قد يكون صفة ذات اضافية و قد يكون اضافة مدخلة بخلاف الماهية فان قلت علمه بذاته مغاير لعلومه بمعلوماته و هذا العلم هو الهى بالعقل الاول

قلت حقيقة العلم واحدة و المغايرة بين افرادها اعتبارية اذ اختلافها بحسب المتعلقات فهي لا يقدح في وحدة حقيقتها و الحق يعلم الاشياء بحسين ما يعلم به ذاته لا بامر آخر و كونه صفة ذات اضافية او اضافة مدخلة في بعض الصور ينافي كونه عين العقل الاول لكون الاول عرضا و الثانى جوهر و كونه جوهر من الجواهر انها هو بسرديان الهوية الالهية فيها و ليس عندهم كذا فلا يمكن ان يكون جوهر و ايضا كما انه عالم بالاشياء كذا (هو)

(1) ف علم الواجب علم الواجب بها (2) قلمى فصل ثانى ورق ١١ و ١٢

(3) ف فالعلم به حادث حاصل

قادر فكونه عبارة عن علمه دون قدرته^١ ترجيحهم بلامرجح بل عكسه
اولى لشمول قدرته على كل ما بعدد عندهم دون علمه و ايضا القول
بان العقل عين علمه تعالى يبطل^٢ اقول بالخاتمة^٣ الالهية السابقة على
وجود الاشياء كلها و ليس عبارة عن حضوره عنده تعالى لان الحضور
صفة الحاضر وهو العقل و علمه تعالى صفته فهو غيره و ايضا حضوره
متاخر بالذات عن الحق لانه صفة وهو متاخر بالذات عن الحق
و علمه لانه من جملة كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات
فلا يفسر علمه تعالى بالحضور و ايضا يلزم احتياج ذاته تعالى في
اشرف صفاته الى ما هو غيره صادر منه و يلزم ان لا يكون عالما
بالجزئيات و ادوالها من حيث هي جزئية تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا

نعم لو يقول المعارف المدقق انه عين علمه تعالى من حيث انه
عالم بحقائق الاشياء و المعادى الكلية على سبيل الاجمال و المظهر عين
الظاهر باعتبار يكون حقا و يكون هو اسم العلم^٤ كما مر بيانه في التنبيه
المتقدم لان ماهيته عبارة عن الهوية الالهية المتميزة بتعيين خاص
سميت به عالا^٥ ولا لكن لا يختص هو بذلك بل النفس الكلية ايضا
كذلك لاشتغالها على الكليات و الجزئيات بل كل عالم بهذا الاعتبار
يكون اسم العلم^٥ لا العقل الاول فقط و الحكيم لا يشعر بهذا المعنى
اذ عنده ان العقل و غيره مغاير للحق تعالى ماهية و وجوداً و
(محلل من) محمولاته^٦ فيلزم ان يكون في اشرف صفاته^٧ محتاجا
الى غيره تعالى عنه و الحق و ان كل من اذصف يعلم من نفسه
ان الذي ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم
زمانيا او غير زمانى يعلم تلك الاشياء بحقائقها و صورها اللازمة
لها الذهنية و الخارجية قبل ايجادها و الا لا يمكن اعطاء الوجود
لها فليعلم غيرها و القول باستحالة^٨ ان يكون ذاته تعالى و علمه

(١) ف بشمول (٢) ف بالخاتمة (٣) ف ح ان يكون (٤) ف اسم
(٥) ف اسم (٦) ف محمولات (٧) در ه نسخة كمالاته است (٨) ف
باستحالة يكون

الذى هو عين ذاته محلا للامور المتكشرة انما يصح اذا كانت غيرة
تعالى كما عند الهدجوديين عن الحق اما اذا كانت عينه من حيث
الوجود في الحقيقة وغيره باعتبار التعيين و التقيد² فلا يلزم ذلك
و في الحقيقة ليس حالا ولا محلا بل شى واحد ظهر بصورة المحلية
تارة و الدالية اخرى فذفس الامر عبارة عن العلم الذاتى الحاوى بصور
الاشياء كلها كليها و جزئها صغيرها و كبيرها جميعا و تفصيلا عينية
كانت او علمية لا يعزب عنه مثقال فرقة في الارض ولا في السماء
فان قلت العلم تابع للمعلوم وهو الذات الالهية و كمالها فكيف
يكون عبارة عن ذفس الامر

قلت الصفات الاضافية لها اعتباران اعتبار عدم مغايرتها للذات
و اعتبار مغايرتها لها فبالاعتبار الاول العلم و الارادة و القدرة و
غيرها من الصفات التى تعرض لها الاضافة ليس تابعا للمعلوم و
المراد و المقدور لانها عين الذات ولا كثررة فيها و بالاعتبار الثانى
العلم تابع للمعلوم و كذا الارادة و القدرة تابعة للمراد و المقدور
و في العلم اعتبار آخر وهو حصول صور الاشياء فيه فهو ليس من
حيث تبعية لها عبارة عن ذفس الامر (بل من حيث ان صور تلك
الاشياء حاصلة فيه عبارة عنه و من حيث تبعيته لها يقال الامر) في
ذفسه كذا اى تلك الحقيقة التى يتعلق بها العلم وليست غير
اذا في ذفسها كذا و جعل بعض المعارفين العقل الاول عبارة عن
ذفس الامر حق لكونه مظهرا للمعلم الالهى من حيث احاطته بالكليات
المشتقة على جزئياتها و لكون علمه مطابقا لها في علم الله تعالى
و كذلك النفس الكلية المسماة بالروح المحفوظ بهذا الاعتبار عبارة
عن ذفس الامر و لا يعلم حقيقة العلم و كيفية تحلقه بالمعلومات
الا الله و الزعم ببداهته انما ينشأ من عدم الفرق بين الظل
و بين ما هو ظله لان علوم الاكوان ظلال لوجوداتهم و ايضا
حصوله بديهى ولا يلزم من بداهة العلم بدصول الشى بداهة
العلم بحقيقته و ماهيته و الله اعلم انتهى كلامه

اما حق صراحة درین مقام آنست که ثبوت علم تفصیلی واجب باشیام موجوده ازلا بواجب ثابت اگر قایل شوند که صور اشیا در جواهر عقلیه مرتسم اند و واجب ان جواهر عقلیه را محله ما ارتسم فیها بعلم حضوری میداند هیچ قباحتی سر نمیکند بلکه در نفس الامر نیز این چنین واقع گشته و این علم تفصیلی بواسطه جواهر عقلیه در رنگ آنست که منجم مثلا احوال تمام سال را جمله واحده و دفعه فارد^۱ میداند و باز آنرا برطبق استخراج در تقویدی^۲ ثبت میکنند و تا تمام سال احکام و احوال از آن تقویم جاری می نهاید و چگونگی اذکار حصول تفصیل اشیا در جواهر عقلیه توانیم نمود که جانب عقل یحتمل حکما و علما قاطبة اتفاق دارند بر ثبوت جواهر عقلیه و ارتسام معلومات در مبادی عالییه اما متکلمین پس ایشان قایل به جردات نیستند اما اقامت دلیلی بر عدم آن بدست ایشان نیفتاده و در حدیث شریف واقع شده اول ما خلق القلم و قال له اکتب قال ما اکتب قال اکتب علمی فی خلقی و اذکار آنکه هیچ علم واجب مستفاد از ممکنات موجوده نیست که مستلزم نقص واجب میگردد اذکار مقدمه بدیهی است که ثابت بدلائل عقلیه و نقلیه گشته قال البیضاوی رحمه الله فی قوله تعالی ثم بعثناهم لنعلم ای الذین احصوا الآیة لیتعلق علمنا تعلقا حالیا مطابقا لتعلقه اولا تعلقا استقبالی

و قال الشیخ الاکبر قدس سره فی الباب الثامن والخمسين و خمس مائة^۳

الخبرة كل علم حصل بعد الابتلاء وهذا لاقامة الدجة فانه يعلم ما يكون قبل كونه لانه فی علمه فی ثبوته ازلا وانه لا یقح فی الیون الا ما ثبت فی العلم انتهى

و حاصل آنکه بعد ازلیه علم تفصیلی واجب اگر در مرتبه ثالثه بواسطه جواهر عقلیه حضور معلومات بصورها عند الواجب

(۱) ه قادری (۲) ف ح خارج (۳) فتوحات مکیه جزء رابع

صورت گیرد قباحته لازم نیست که در حدوث در علم و نه در
تعلق و نه در اضافت و نه تغییر در علم و نه استفاده من الخیر
من حیث الاحتیاج بلکه عقول و نفوس در رنگ بیاضی است که
شاعری برای درج اشعار خود ترتیب دهد و تفرج دران بیاض
نگردد بخواند

قال القیصری فی المقدمۃ^۱ یجب ان یعلم^۲ ان هذه الحوالم
الخمسۃ کلیتها و جزئیتها کلها کتب الهیة لاحاطتها بکلمات التامات
فالعقل الاول والنفس الکلیة اللتان هما صورتا ام الكتاب وهی الحضرة
الکلیة کتابان^۳ الهیان وقد یقال للعقل الاول^۴ ام الكتاب لاحاطته
بالاشیاء اجمالا وللنفس الکلیة^۵ الكتاب الهیین لظهورها فیها تفصیلا
و کتاب الهدو و الاثبات هو حضرة النفس المنطبعة فی الجسم الکلی
(من حیث تعلقها بالحوادث) فهو صورة تلک الحضرة من حیث
(تعلقها بالحوادث) هذه الحوادث و هذا الهدو و اثبات انما یقع للصور
الشخصیة التی فیها باعتبار احوالها اللازمة لاعیانها بحسب استحداثاتها
الاصلیة المشروطة ظهورها بالاوضاع الفلکیة المجددة لتلک الذوات
ان تتلبس بتلک الصور مع احوالها الفایضة علیها من الحق سبحانه
بالاسم المعبود الناهی والمشبیه والفعال لها یشاء وامثال ذلک والانسان
الکامل کتاب جامع لهذه الکتب المذكورة لانه نسخة العالم الکبیر
قال العارف الربانی (امیر المومنین علی ابن ابی طالب)
کرم الله وجهه

دواک فیک و ماتشعر

و داک منک و ما تبصر

و تزعم انک جرم صغیر

و فیک انطوی العالم الکبیر

وانت کتاب الهیین الذی

بأحرفه یظهر المظهر

(۱) قلمی فصل خامس ورق ۱۸ و ۱۹ (۲) ف تعلم (۳) ح والنفس

(۴) ف الهیین وقد یقال للعقل الاول لظهورها (۵) زاید در ف

وقال الشيخ رضى الله عنه

اذا القرآن والسبح الهشاني
و روح الروح لا روح الاداني

فوادى عند مشهودى مقيم
يشاهدة و عندكم لسانى

فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى مسمى بام الكتاب ومن
حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه كتاب الهدى و
الاثبات فهى الصدف المبرمة الهرفوعة البهترة التى لا يهسها ولا
يدرك اسرارها و محاذيها الا البهترون من الحجب الظلمانية وما
ذكر من الكتب انما هى اصول الكتب الالهية و اما فروغها فكل
ما فى الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية
وغيرها لانها مما يمتدحش فيها احكام الوجودات اما كلها او بعضها
سواء كان مجهلا او مفصلا و اقل ذلك انتقاش¹ احوال عينها فقط
والله اعلم انتهى

اعلم ان العلم التفصيلى على مذهب الحكماء و غيرهم
مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى
الشريعة و بالعقل الكلى عند الصوفية و بالحقول عند الحكماء فالقلم
حاضرة² عند تعالى مع ما يكون فيه و ثانيها ما يعبر عنه باللوح
المحفوظ فى الشريعة و بالنفس الكلى عند الصوفية و بالنفس
المجردة الفلكية عند الحكماء فاللوح حاضرة³ عند مع ما هو فيه
من صور الكليات و ثالثها ما يعبر عنه بكتاب الهدى و الاثبات فى
الشريعة و بالنفوس المنطبعة الفلكية فى الحكمة وهى القوى الجزئية
المحسوسية التى يمتدحش فيها صور الجزئيات الهاية فهذه القوى
مع ما فيها حاضرة⁴ عند تعالى و رابعها ساير الوجودات الخارجية
والذهنية الحاضرة⁵ عند تعالى

(1) در نسخه ه انتقاش احكام عينها است (2) ف عند الله تعالى

اصل بیست و ششم در اینکه علم او باشیاء

حین علم او بذات اوست

یعنی واجب تعالی مر اشیاء را میداند بنفس علم او بذات خود هر چند این مقدمه از بیان سابق مفصلاً پیرایه ایضاح یافته باشد و در متامل صادق احتیاج با عاده نیست مع هذا مستقلاً نیز ذکر کرده میشود

بدانکه صوفیه درین مسئله نیز با حکما متفق اند علامه دوانی در شرح عقاید عضدیه میگوید بدانکه حکما ذکر کرده اند علم واجب بخیریه منطوی است در علم او بذات و بیان نکرده اند کیفیت انطوار را مگر باین طریق که گفته اند ذات او تعالی علت ممکنات است و علم او بذات علی مایه علییه منطوی است بر علم او بممكنات زیرا که از جمله احوال ذات او تعالی است بودن او میداد ممکنات پس متضمن خواهد شد علم او بذات خود علم او را باشیاء و این دلیل از ان قبیل است که قاضی نشود ذو فطانه زیراکه ممکنات بمابین واجب اند تعالی شانه و حضور احد الهتبادنین^۱ منطوی نمی تواند شد در حضور مابین اخر اگرچه فرض کرده بینهما ایة نسبت من العلویة و غیرها و اگر صدیق شود آنچه ذکر کرده اند حکما ممکن باشد که گفته شود که از جمله احوال او تعالی است بودن متغایرا للممكنات و او تعالی میداند ذات خود را باجمیع احوال خود پس متضمن باشد علم او بذات علم او را بجمیع ما سوی

اقول این اعتراض بر صوفیه وارد نیست زیرا که ایشان قایل بمیانیت نیستند پس هر چند^۲ بفرض نسبت دیگر خواهد علمیت باشد یا غیر آن احد الهتبادنین در حضور مابین دیگر متصور نیست اما حضور احد الهتبادنین بالاعتبار در حضور متغایر دیگر بلکه حضور ذات باعتباری در حضور ذات او باعتبار دیگر مضایقه نخواهد داشت بلکه حضور اعتباری در حضور ذات مع الاعتبارات البتة منطوی است

و هم در شرح عقاید میگویند و هذا اقرب مما قيل ان علمه
بالممكنات منظوفی علمه بذاته لان ذاته علی ما هو علیه من
الصفات معلومة له تعالی و من جهة تلك الصفات انه مبدء
الممكنات علی الترتیب الواقع فیعلم انه مبدءها فیجعلها بعلمه
بذاته من غیر ان یودی الی كثرة فی ذاته و صفاته ذاته یجعلها
اجمالاً فی ضمن علمه بذاته كما اذا تعلم ذاتنا بالعلم الضروري
حیاً قادرعالم و الا لم یکن علمنا بذاتنا علی ما هی علیه و ذلك
لان کون العلم بالحكمة هو بعینه العلم بالمحلول من دون حصول
المحلول و محمولاتها مع ان المحلول مبادئ للحكمة لا یخلو عن قدره
المحقول من العلم الاجمالی هو ان یكون العلم بالکل دفعة
واحدة و ینحل الی المحلول بالآخر او ینفصل الیها و لیس المحلولات
مما ینحل الیها الحکمة

اقول اولاً در قول صوفیه که علم او بذات منظوفی بر علم
او بممكنات است احتیاج باین مقدمه نیست که از جمله صفات
او مبدائیة ممکنات است زیرا که صوفیه قایل اند که سایر
موجودات صفات واجب اند پس کفایت میکند که او تعالی
ذات خود را مع صفات میداند به مداخلت مبدائیة و امثال
آن زیرا که چنانچه مبدائیة یکی از صفات او است خود محلولات
نیز از جمله صفات و ینند

قوله مع ان المحلول مباین له الی آخره این مقدمه را
پیشتر بیان کرده شد که در صورت مباینیت محلولات بعلمت
این تقریر جاری است اما در صورت عینیت پس این تقریر
گنجایش ندارد چنانچه قول وی مع ان المحلول مباین بهفهوم
مخالف منادی است که اگر محلول مباین نباشد هیچ کدورتی
در میان ذلک مولوی جامی میگویند

مجموعه کون را بقانون سبق

کردیم تفحص ورقا بعد ورق

حقا که ندیدیم و ندواندیم درو
جز ذات حق و شیون ذاتیه حق

و چون مذهب صوفیه بران قرار یافته که واجب را بعلم
او بذات علم بکل موجودات دفعه واحده حاصل است و آن علم
اجمالی در مرتبه ثانیه منحل و مفصل است به محولات پس قول
وی اذ الحقول من العلم الاجمالی الی اخره مزاحم مذهب صوفیه
صافیست نیست

باید دانست که مشهور درین مقام آنست که علم بعلمت
سبب علم به محلول است و مفعلی نیست که این مقدمه بعد
از تسلیم مبنی است بر اینکه علم بالمحلولات من حیث الحالیة
سبب علم به محلول است زیرا که چون دانسته شد که علمت
علمت محلول است پس ضرورتا علیمت که متضایف بالنسبه
است به محلول محلول خواهد شد و این تقریر مفضی^۱ بان
تقریر است که واجب خود را بجهیم صفات میداند و من
جهله صفات مبدائیست ممکنات است و قطع نظر از آن این
مقدمه ثابت میکند که علم بعلمت مستلزم علم به محلول است
نه آذیه علم او بذات عین علم به محولات است و الی طلب ههنا
هذا لا ذاک

قول صوفیه آذیه ممکنات را صفات او میدانند و میگویند
که همان ذات متلبس باعتباری موجود نیست و متلبس باعتبار
دیگر موجود نیست دیگر و اعتراض باینکه علم باعتبارات غیر
علم بذات است وارد نیست زیرا که سخن در علم او بذات
مستجمع جهیم صفات است و صوفیه باواز بلند میگویند که
شیون ذاتیه همه در مراتب ذات مندرج اند پس علم بذات
علی ماهی علییه عین علم بهای علییه خواهد بود

محقق دانی اعتراضی دیگر درین مقام وارد میکند و
میگوید که حکما ذکر کرده اند که علم او تعالی حضوری است

و معلوم بعلم حضوری همان صورت عینی است به آنگاه اینجا صورت دیگر باشد پس لابد که محمولات را وجودی در خارج باشد تا صورت عینی به عینها صورت علمیه گردد ظاهر است که وجود علمیه به عین وجود محمول نیست تا صورت عینی علت منظومی باشد بر صورت عینی محمول پس حکما را مخلص آنست که ملتجی شوند باینکه محمولات محقوله اند بذواتها و این محمولات باعتبار آنگاه علم اند هر الله تعالی را متقدم اند بر ذوات خود باعتبار اینکه موجودات خارجی اند و این شبهه نیز هرچند بر حکیم که قایل بهغایرت وجود علت بر محمول است وارد است اما بر صرفیه صافی پس ورود آن معلوم البطلان زیرا که ایشان قایل اند که وجود ممکنات به عین وجود واجبی است و از میرزاها در حواشی دلیلی برین مدعا ذکر کرده شد و سابق برین مدعا دلایل بسیاری بتحدیر آمده پس صورت عینی محمولات به عین صورت عینی علت است بقول این بزرگواران پس این اعتراض بر ایشان وارد نیست

فرع باقی ماند اینجا مقدمه که معلوم بعلم حضوری

همان صورت عینی است پس باید که محمول را وجود خارجی باشد و صوفیه صافی رحمه الله تعالی علیه قایل اند که اشیا را وجود خارجی نیست مگر بهجازه پس باید دانست که علم حضوری عبارت از حاضر عند الهی است پس اگر معلوم از موجودات خارجی است بصورت خارجی حاضر خواهد شد و اگر ازان امور است که قایل وجود خارجی نیست پس هر صورتی که او را در عدم اضافی با علم و ذهن است همان صورت حاضر شدن علم حضوری او است چنانچه اتفاق کرده اند که علم نفس بذات و صفات خود ضروریست (و علم^۱ بنفس صورت علمیه حضوری است) و شک نیست که صفات نفس و صورت علمیه را وجود خارجی و صورت عینی باین طریق که گفته شد نیست پس

معلوم شد که حضور صورت عینیّه در معلوم حضوری مشروط است بآنکه آن معلوم صورت عینیّه داشته باشد والا هیچ در کار نیست و چون باثبات رسید که علم واجب متعلق بمعدومات ممکنه است و آن معدومات بذواتها علی ماهی علیّه در علم الهی حاضر اند پس احتیاج بان مقدمات نهاند و بیان تعلق علم بمعدومات ممکنه در اصل مستقل می آید ان شاء الله تعالی و قطع نظر از این هرگاه صور خارجیّه معلومات همان وجود متلبس باعتبارات مختلفه است و در علم خود نیز همان ذات متلبسه بشیون مندرجه حاضر شود پس این شبهه نیز بر صوفیه وارد نیست

اصل بیست و هفتم در تعلق علم بمعدومات

بدانکه این مسئله از اصول مسایل صوفیه است و در اقوال ایشان مالا مال است که اعیان معدومات اند یا امور عدمیه یا عدمات و الاعمیان ما شئت رایحه الوجود پس ایشان اتفاق دارند بر اینکه علم متعلق بمعدومات است باید دانست که این مسئله مبنی است بر مقدمه چند

مقدمه اولی یکی آنکه موجود ذهنی اشیاء حق است یا نه و مجمل این مقام آنست که غیر متکلمین جمیع فرق باجمعه قایل اند که اشیا را وجودیست اصلی که مهدها ترتب آثار خارجیّه است و آنرا وجود خارجی و اصلی میگویند چنانچه وجود خارجی دار مستلزم و مترتب علیّه آثار احراق و حرارت است و غیر این وجود اصلی بوجود دیگر که بوی ترتب^۳ آثار مخصوصه دشود هست چنانچه دار را در صورت حصول در ذهن اثر حرارت و احراق مترتب نیست و این را وجود ظلی و ذهنی و غیر اصل میگویند هرچند مراد از کلام من الجانبین است اما حق آنست که انکار وجود ذهنی اشیاء سفسطه مدعی است و محتاج باستدلال نیست و مع هذا یک دلیل ایراد کرده میشود که ازان دلیل هم وجود ذهنی و هم تعلق علم بمعدومات استنباط

توان نبود حکما که مثبت وجود ذهنی ادد میگویند که ما تصور می کنیم چیزها را که موجود فی الخارج نیستند چون مهتمح مطلقا و اجتماع دقایقین و ضدین و غیر آن و حکم میکنیم برین اشیاء متصوره باحکام ثبوتیه صادقه چون بودن اینها مدکوم علیه و مهتمح اخص از معدوم و اعم از شریک الباری و متعادل بودن و غیر آن از احکام صادقه فی نفس الامر سواء کاذب علی مفهوم المهتمح او علی ما صدق علیه و حکم بر امور متصوره باحکام ثبوتیه صادقه مستدعی ثبوت امور مذکوره است زیرا که ثبوت شی بشی فی نفس الامر فرع ثبوت آن شی است در نفس الامر و چون ثبوت آن امور در خارج نیست پس لا جرم در ذهن باشد فهو المطلوب

سوال اگر گفته شود که اگر صحیح باشد این مقدمه که مدکوم علیه باحکام صادقه واجب است که موجود باشد در ذهن یا خارج پس قول المعدوم المطلق لا یعلم ولا یخبر عنه صادق است زیرا که معلوم و مخبر عنه بودن مستلزم وجود فی الجملة است و جائیکه وجود اصلا نیست علم و اخبار نیز نیست و این تناقض است زیرا که معدوم مطلق مدکوم علیه شد بحکم صادق عدم علم و اخبار پس هم معدوم و هم موجود شد

جواب المعدوم المطلق لا یعلم ولا یخبر عنه قضیه سالبه بسیط است نه معدوله و نه سالبه المدهول پس مقتضی وجود معدوم مطلق که موضوع قضیه است نباشد (و کیف^۲ ما اتفق معدوم مطلق معلوم نمی تواند شد و معدوم ممکن البتة معلوم تواند شد) که اگرچه به نسبت طرف خارج معدوم است اما اوراد اذهان سافله یا مبادی عالیه وجودی متحقق و ادکار وجود ذهنی از متکلم مکابره محض است و محقق کردی که مصروف بجهایت اشاعره است وجهه توفیق بین المنکرین و المشبتهین در رسائل خود سیاق نهوده^۳ فلا نزاع الا فی اللفظ

مقدمه ثانیه محذومات متمایز اند فی انفسها یا نه و شک نیست که موجودات خارجی متمایز اند بالاتفاق اما محذومات که منجمده آن عدمات اند پس در تمایز و تعدد آنها اختلاف است مشتملین میگویند که عدم شرط مستلزم عدم مشروط است بخلاف عدم غیر شرط و بدستور عدم احد الضدین در محل مصدح وجود ضد آخر است در آن محل بخلاف غیر ضد و این تمایز بین العدمیات از بدیهیات است منکرین می گویند محذومات و عدمات ذفی صرف اند و هرچه متمایز است البته او را در ذهن باخارج و جودی باید که تمایز صفت ثبوتیه است مقتضی ثبوت موصوف فی الجملة است پس ثابت محذوم نباشد و مخفی نیست که این اختلاف راجع باصطلاح است کسی که محذوم را اعم از ثابت و منفی دارد قایل تمایز است و کسی که محذوم را بر منفی اطلاق میکنند منکر تمایز است پس نزاع لفظی باشد

مقدمه ثالثه آذکة محذوم ممکن شی من الاشیا است یا نه و این مسئله از امهات مسایل کلامیه است و بدروی متفرع آید احکام بسیار از آن جملة عدم محذولیت ماهیات سایر محذولات غیرابی الحسن بصری و ابی الهذیل علاف کعبی و متبعان ایشان از بغدادیین قایل اند که محذوم ممکن شی است باین معنی ثابت و متقرر است در خارج منفع از صفت وجود زیرا که ماهیات نزد ایشان غیر وجود و معروض اوست و گاهی از وجود خالی هم میشود مع کونها متقررة متحققه فی الخارج و این قول مفسطه مدحض است که هیچ نادانی بآن اقدام نمیکند و اشاعره منع شیهیت میکنند مطلقا^۱ یعنی در محذوم ممکن و ممتنع جمیعاً زیرا که وجود هرشی نزد ایشان عین اوست پس از رفع وجود رفع حقیقه او لازم می آید خواته ممکن باشد خواته ممتنع و حکما نیز میگویند که وجود اگرچه زاید بر ذات ماهیت است اما خلو ماهیت از وجود ذهنی و خارجی محال زیرا که ثابت است

البته در مبادی اعلی که علم واجب و ملام اعلی است آری
معدوم فی الخارج نزد ایشان شی است فی الذهن و اما اینکه
معدوم فی الخارج شی فی الخارج باشد یا معدوم مطلقا شی مطلقا
یا معدوم فی الذهن شی فی الذهن باشد فحاشا و کلا پس
شیئیت مساوق و مساوی وجود است عند الحكماء^۱ و معتقد در
اثبات این مطلوب دو وجه اند

اول آنکه قول بثبوت معدوم فی حال العدم مستلزم نفی
تاثیر قدرت است زیرا که بقول محتزله ماهیات ثابت و ازلی
و وجود منجمله احوال که لاموجوده و لا معدومه و لا مقدوره و لا
محبوزه^۲ عنه است پس تاثیر قدرت ندارد و منفی نیست که
بطریق جعل مولف تاثیر قدرت در اتصاف ماهیة بوجود است
نه باین معنی که اتصاف که امر عدمی است اثر قدرت و
جعل است بلکه باین معنی که ماهیت را متصف بوجود میکند
(چنانچه صباغ ثوب را متصف بسواد می کند) نه آنکه اتصاف
اثر صباغ است فتامل

وجه دوم آنکه که معدوم ممکن ثابت باشد پس معدوم
مطلق اعم مطلق از منفی خواهد بود پس منفی متمیز شد
از ثابت که نقیض اوست و از معدوم مطلق که اعم است
و تمیز که صفت ثبوتیه است مستلزم ثبوت منفی خواهد
بود و هم المنفی معدوم قضیه موجبه صادقه است و قضیه موجبه
مستلزم وجود ثبوت موضوع است پس منفی ثابت باشد و
هذا محال و بر متامل منفی نیست که تمیز بین مفهوم المنفی
و الشایب مقتضی وقوع تمایز بین ماصدق علیه نیست و منفی
معدوم در حقیقت قضیه سالبه بسیطه است یعنی المنفی لیس
بشی نه موجبه معدوله یا سالبه المحمول که مقتضی ثبوت
موضوع باشد و این هر دو شبهه^۳ موقوف بر قول شیئیه معدوم

ممکن نیست که لا یخفی و هرگاه معدوم را ممکن گفتیم و امکان
صفت ذاتی ممکنات پس واجب افتاد قایل شدن باینکه معدوم
ممکن امریست که نسبت بذات او وجود و عدم مساوی و با امکان
و عایتیست من الاحکام که قبول الترجیح و اثر^۱ الجعل متصف است
پس به این همه تطویلات شیئیة او باثبات رسید و توجیه باینکه
امکان سلب الضرورة الناشئة من الذات است لاسلب الضرورة الناشئة
از نفس امکان رفع خلش میکند اما در ثبوت تساوی وجود و عدم
و دیگر لوازم امکان مفید نیست فتأمل

شیخ ابراهیم کردی در مطلع الجود میگوید و ما ذکرنا من
ان الماهیات غیر مجعولة فی ثبوتها مذهب اهل السنة و الجماعة
اما الاشعرية فلان الشيخ ابا الحسن علی ابن اسمعیل الاشعری
الامام رحمه الله قال فی کتابه الذي سماه بالابادة وهو آخر
مصنفاته و المعتقد فی الحقيقة كما ذكره الحافظ ابراهيم القاسم ابن
عساكر الدمشقي الشافعي و الحافظ تقي الدين ابن تيمية الدمشقي
الحنبلي مانصة و انه تعالى لا توارى منه كلمته ولا تخيب عنه
غايته الخ ولا شك ان علم الله تعالى اذا كان ازليا و العالم
حادثا كان الحاضر عند الحق تعالى ازلا حقائق الاشياء الخیر
المجعولة لا وجوداتها الحادثة فلا بد ان يكون تلك الماهیات
معدومات متمیزة فی انفسها لیصح تعلق العلم بها و توصیفه
بالازلیة المتعلقة بالاشياء علی ما هو علیه فیها لا یزال و قدرة
ایجادها ایضا علی قدر مخصوص و تقدیر محین فی اوقاتها و
احوالها انتهى

فان تعلق الارادة بالاشياء علی ما هی علیه فیها لا یزال^۲ فرع
کونها معلومة ازلا بما هی علیه فیها لا یزال باستعدادات ذاتة
غیر مجعولة و اما الها تریدیة فلما قال الامام ابو جعفر احمد بن
محمد الطحاوی الحنفی رحمه الله علیه فی عقیدته التي قال فی
اولها هذا ذکر بیان اعتقاد اهل السنة و الجماعة علی مذهب فقهاء

(۱) ف ح رسید شیخ رضی الله عنه و توجیه باینکه الخ (۲) ذاتة

الملك ابي حنيفة زعمان بن ثابت الكوفي و ابي يوسف يعقوب
ابن ابراهيم الانصارى و ابي عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى
رضوان الله تعالى عليهم وما يحتقدون من اصول الدين و
يدينون به رب العالمين ماضى خلق الخلق بعلمه و قدرهم
اقدارا لم يخف عليه شى قبل ان يخلقهم و علم ما هم عاملون
قبل ان يخلقهم الخ و ذلك ان الحق تعالى اذا لم يخف عليه
شى قبل ان يخلق الخلق كانت الاشياء معلومة للحق تعالى
حاضرة ازلا بما هيئاتها ولا يكون كذلك الا بكونها محدومات متميزة
فى ذواتها لها تبين من اقتضى تعلق العلم ذلك

و قال المحقق الكمال ابن الهمام الحنفى فى المسامرة و علمه
تعالى بلا ارتسام بكل جزئى كان او هو كائن قبل كونه^١ و هو
صريح فى نفي الارتسام و تعلق العلم بالاشياء قبل كونها فتعلق
العلم بالماهيات المتميزة فى عدمها لكونها ثابتة فى نفس الامر فلا
حاجة الى الارتسام و يزيد المقام وضوحا ما قال فى شرح الهواقف
من ان القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة
الاضافة يندفع عنه الاشكال فى علم الشى بنفسه بان التغاير
الاعتبارى كاف لتحقيق النسبة واما الاشكال^٢ الوارد عليه فى العلم
بالمحدومات الخارجية فاذا يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنى
كما ذهب اليه الامام فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة
مخصوصة لا صورة عقلية واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذى
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فى الخارج ولا فى الذهن انتهى

ولا شك ان من لم يجز الوجود الذهنى و قال بان علمه تعالى
متعلق بالاشياء ازلا فهو لا محالة قائل بان الممكنات المحدومة متميزة
ازلا فى انفسها لان التعلق بالاشياء لا يخلو من ضرورة فلا بد ان
يكون الممكن المحدوم^٣ ازل شيئا متميزا فى نفسه وهذا التمييز
الذاتى كاف لانكشف القول بارتسام الصور الوجودية الظلية فى علم
الحق تعالى لانكشف^٤ مع القول بالشبوت فى نفس الامر الكافى

(١) ف متعلق (٢) الاشكال فى علم الوارد الخ (٣) ف ح لانكشف

(٤) ف ح لانكشف

للاذکشاف قول بتحصیل الحاصل ومع القول بنفی الشبوت فی نفس الامر قول بالجمال لان مالا تميز له فی نفسه هو المحدوم المطلق والمحدوم المطلق لا صورة له اصلا ومالا صورة له اصلا استحال ارتسام صورته فی العلم بالضرورة فالحق ما قاله السيد قدس سره فی شرح المواقف من ان الاضافة لا يتوقف الا على الامتیاز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فی الخارج ولا فی الذهن ای بل على الشبوت فی نفس الامر والمحدومات الممكنة متميزة فی انفسها اذلا من غیر وجود خارجی ولا ذهنی فهي ثابتة فی نفس الامر الذي هو علم الله تعالی باعتبار عدم متايرته لذات الاقدس تبارک و تعالی هذا قول لا اعتبار عليه عقلا ولا شرعا ولا كشفا واما الشبوت الذي اذکره اصحابنا على المحتزلة فهو الشبوت فی الخارج لا فی نفس الامر وهو باطل الا ان يكونوا قد ارادوا بالخارج نفس الامر بالجملة المذكور فيكون النزاع لفظيا وقد حمل المحقق الكمال ابن الهمام قول المحتزلة بالشبوت والتقرر فی الخارج على الشبوت والتحقق فی علم الله و قال اذ يجب من العقلاء ذوی الخوض² فی الدقایق التکلم بها لا یحتمل له ولا وجه له انتهى والله اعلم انتهى کلام الكردي بلفظة من مطلع الجود شکر الله سبحانه

و اما صوفیة صافیة عالیة الرحمة والتحیة پس ایشان میفرمایند که محدود محض قابل تحقق علم اصلا نیست و عدمیت ممکنات بتصریح شیخ اکبر عبارات از استهلاک تعدد شیون است در احدیة ذات

سنة موطن پس بهشرب ایشان اشیارا سنة موطن متحقق⁴ است

اول موطن ذات که تمام شیون ذاتیة در ذات محض که وجود بدت است مندرج و مندمج اند

دوم موطن علم که همان شیون اینجا بنحوی از تفصیل علمی از هم ممتاز شدند اما بسبب آنکه وجود اجمالی ذات بصفت

(1) ف ح الاذکشاف (2) ه الخصوص (3) ف ح شیخ کبیر

(4) ف محقق

وحدانیه محیط همه است امتیازی که منطاط احکام باشد نیافتند
و بسبب آنکه این تحقق علمی نیز من جهت الاندراج فی الوجود
الاجمالی الواجبی است لهذا در کلام صوفیه واقع است اعیان من
حیث انهما عین الذات المتجلیه ثابت اند و این وجود را حکم
وجود الهی و قبل الکثرة میخوانند

هوطن سیوم خارج است که اینجا اعیان خارجیه نام
یافته بصور وجودیه و هویات متمایزه باختلاف احکام و آثار متحقق
گشتند مولانا جامی میفرماید

نظم

حبذا روزیکه پیش از روز و شب
فارغ از ادویه و آزار طلب

متحد بودیم باشاء وجود

حکم غیریت بکلی ممد بود

بود اعیان جهان به چند و چون

ز امتیاز علمی و عینی مصون

که بلوح علم شان نقش ثبوت

که ز فیض خوان هستی خورده قوت

که ز حق ممتاز و نه از یک دگر

غرق دریا و وحدت سرچسب

ناگهان در جنبش آمد بحر جود

جمله را در خود ز خود باخود نمود

امتیاز علم آمد در میان

به دشانه را نشانه شد عیان

واجب و ممکن ز هم ممتاز شد

رسم و آئین دوئی آغاز شد

بعد از آن یک موج دیگر زد محیط
سوی ساحل آمد ارواح بسیط

موج دیگر زد پدید آمد عیان
برزخ جامع میان جسم و جان
پیش آن کز زمرة اهل حق است
نام آن برزخ مثال مطلق است

موج دیگر باز هرگاه آمده
جسم و جسمانی پدیدار آمده
جسم زین هم گشت طواربعده طور
تا بنوع آخرش افتاد دور

نوع آخر آدم است و آدمی
گشته محروم از مقام محرمی

بر مراتب سر بسر کرده عبور
پایه پایه ز اصل خود افتاده دور

گر نگردد بار مسکین زین سفر
نیست از وی هیچ کس مهجور تر

حالا منقح فرمایند که اگر این تحقق اندماجی و تحقق
علمی را وجود نام می نهند پس مفاد کلام صوفیه آنکه اشیا را
پیش از وجود خارجی وجودیست علمی و وجودیست اندماجی اما
چون لفظ وجود هر جا که اطلاق میکنند پیشتر بر مبداء ترقب
آثار خارجی میکنند لهذا وجودین سابقین را بوجود تعبیر کرده
بشبوت تعبیر نمودند تا خلط محدث نشود پس محذور فی الخارج
محذور ممکن است باین معنی که در مرتبه تحقق سابقاً دارد
که با اصطلاح آنرا ثبوت می نامند درین صورت با صوفیه احدی
منازعت نخواهد نمود حالا مشرب صاف عذب صوفیه صافیه را به
مزامنت و همازجت گفتگوی کلامی درین مسئله بذایقه انصاف
باید چشید لهذا در اصل مستقل ذکر کرده شد

اصل بیست و هشتم در عدم

بداد که عدم ضد وجود است و هر چیز بضد خود روشن
شود که الاشیاء تتبیین باضدادها اگر سایه نبودی ادراک نور
آفتاب میسر نبودی و اگر تاریکی نبودی روشنی کسی ندانستی و
اگر اله نبودی لذت را کسی فهم نکردی گلشن راز

عدم آئینه هستی است مطلق
کزو پیدا است عکس تابش حق

عدم در ذات خود چون بود صافی
ازو تا ظاهر آمد گنج مخفی

شیخ علاء الدولة میفرماید

آن هیچ که هیچ را نشاید ماثیم
و آن^۲ هیچ که هیچ را نباید ماثیم

نه نه غلظت ز هیچ بر نیاید هیچ
آن هیچ کزو همه بر آید ماثیم

عدم بر دو قسم است و عدم بر دو قسم است حقیقی
و اضافی حقیقی چون شریک باریتعالی و محالات حقیقیه و آن
ظلمت محض است در مقابله وجود مطلق که نور محض است
الذی نور السموات و الارض

امام غزالی در مشکوٰۃ الانوار میفرماید مهیا عرفت ان
النور یرجع الی الظهور و الاظهار فاعلم^۳ ان لا ظلمة اشد من
مکتم العدم لان المظلم لیس مظلم لان لا یس للابصار الیه وصول
اذ لیس بصیر موجودا للبصر مع ان لا وجود فی ذلک فالدی^۴
لیس موجودا لا لخبیره ولا لنفسه کیف لا یستحق ان یکون هو^۵
الغایة فی الظلمة و فی مقابلة الوجود فهو النور فان الشی

(۱) ف ح ف با (۲) ف و آن هیچ کزو هیچ نیاید ماثیم (۳) ح فعلم

(۴) ف او (۵) ف موجودا لا بخییره

مالم يظهر في ذاته لم تظهر بتغييره فالحضور هو الله تعالى
و برای این میگویند که لا ضد له که ضد او عدم محض است
گلشن راز

ظهور جمله اشیا بضد است
ولی حق را نه مانند و نه ندانست

چو نبود ذات حق را ضد و همتا
ندانم تا چگونه دانی او را

چو نور حق ندارد ذقل و تحویل
نیاید اندرو تغییر و تبدیل^۱

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسی کین پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

و نور محض که وجود مطلق است بواسطه کمال نورانیت
و بساطت قابل ادراک نیست زیرا که همچنانکه نهایت ظلمت و
افراط بعد موجب خفا و عدم ظهور است کمال نورانیت و
افراط قرب نیز موجب خفا است چون مرکز آفتاب و مردمی
چشم که متوسطی باید چون ضیاء که نور است مخلوط بظلمت
تا ادراک توان کرد یعنی در امور عدمی و کثرت باید تا وجود
حقیقی مدرک شود و اشاره باین معنی است کنت کنزاً مخفياً
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وهم چنین بساط
حقیقی زیرا که ادراک چیزی تمیز اوست از غیرش چون غیر
ملاحظ نباشد تمیز ممکن نباشد و برای این معنی گویند که
مشهود وحدت مخفی است و دران مقام ادراک نیست و کمال
لذت و ابتهاج در مقام بقا است با ملاحظه تغاثر نسبتی و امتیاز
مقام محب و محبوب و برای این حضرت رسالت پناه صلی الله

علیه وسلم می فرماید اسالی لذّة النظر الی وجهک و نمیگوید
اسالی النظر الی وجهک چنانکه در دفحات فرموده است امیر
حسینی فرماید

گفت مردی کاندرین ره کامل است
نیستی را هست و هستی منزل است

و هر ظهور که وجود حقیقی را نسبت با ما است بواسطه
دنزل اوست از کمال ظهور نورانیت و بساطت چون قرص آفتاب
که ابر لطیف پیش او حجاب شود و درو نگاه کردن میسر
شود گاشن

جهان جمله فروغ روح حق دان
حق اندر وی ز پیدا قیست پنهان

بود نور خرد در ذات انور
بسان چشم سر در چشمه خور

اگر خواهی که بینی چشمه خور
ترا حاجت فتد با جرم دیگر

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب
توان خورشید تابان دید در آب

چو ازوی روشنی کمتر نهانید
در ادراک تو حالی میفزاید

چو مبصر از بصر نزدیک گردد
بصر ز ادراک او تاریک گردد

و همه حجب ذات که ان لذّة سبحین الف حجاب من نور
و ظلمته من وجهی مظهر ذات است و من وجهی مخفی او چنانچه
در آفتاب و ابر نظیر نهوده شد

این فنا ها پرده آن وجهه گشت
چون چراغ خفته اندر زیر طشت

و امام غزالی در مشکوٰۃ الانوار بعد از تقریر این اسرار
میفرمایند که از الطریق الظاهر معروفة الاشیاء بالاضداد فما
لا ضد له ولا تغیر له تشابهت الاحوال فی الشهادة له فلا یبعدان
یخفی و یکون خفاءه لشدة جلالة و الخفاء عنه لا شراق ضیاءه
فسببان من اختفی عن الخلق بشدة ظهوره واحتجب عنهم
لا شراق نوره

و شیخ رکن الدین علاء الدوله در حاشیه فتوحات میفرمایند
لولا الستر لها ظهر الحق و کان کنزاً مخفياً بخایة ظهوره و هذا
سر عزیز لا یطلع علیه الا ائمة الله

و در رساله معراج المعارج میفرماید و بخایة لطفه و ظهوره
و فرط قریبه بالابصار لا تدركه الابصار

و در ملا بد میفرماید ظاهر است بآیات و باطن است بذات
چون از مصنوع به صانع روی علی سبیل الاستدلال و اگر از حق
بخلق آدی ظاهر است بذات و باطن است بآیات شیخ عطار در
اسرار نامه فرماید

یکی ظاهر که باطن از ظهور است
یکی باطن که ظاهر تر ز نور است

عدم اضافی اما عدم اضافی تعینات است یعنی حقایق ممکنات
که صوفیای آنها اعیان ثابتة فی العلم میخوانند و حکما ماهیات
که آنها وجود عینی نیست بلکه وجود علمی است در علم حق
و ازین جهت اینها را عدم اضافی خوانند که معدوم مطلق
نیستند

در اصول گذشته دانستی که عدمیت ممکنات عبارت است
از استهلاک تعدد شیءون در وحدت صرفه و حقیقت ممکن که
عین ثابتة است عبارت است از تحین او در علم حق و بوجهی

دیگر ازین اعلیٰ در ^۱ذوات میفرماید حقیقه کل موجود عبارت
عن صورة علم ربه لنفسه من حيث شانه الذی کان هذا الوجود
صورتیه و مظهره

و بدقیقت آینه این عدم اضافی است وجود مستفاد که
انرا ظل و ضو ثانی و عکس خوانند و ازین دو حقیقت حاصل
شود صفت ایجاد که انرا تجلی و جودی خوانند و سبب ظهور
این اعدام اضافیه است و اخراج آن از علم بعین یعنی از
وجود علمی بوجود عینی و این ظهور عبارت است از وقوع
و انبساط نور وجود حقیقی که فیض است بر حقایق ممکنه
موجوده فی العلم ^۲معدومه فی الخارج بسبب ترکیب و اجتماع
حقایق بسیطه و ازین وقوع نور آن حقایق موجود نشوند بان
معنی که وجود صفت آن حقایق گردد بلکه مظهر وجود گردد
آنچه ظاهر شود آن وجود است نه حقیقه ممکنه بلکه این
اجتماع حقایق شرط ظهور نور وجود است چنانچه مقابله آینه
شرط ظهور عکس است و حال آنکه آینه ظاهر نیست و چنانکه کره
زمین شرط ظهور انعکاس شعاع آفتاب است و شعاع که نفس ظهور
نیست ظاهر نشود مگر بهقابله جرم کشیف ^۳ظلمانی گلشن

شعاع آفتاب از چارم افلاک

نگردد منعکس جز بر سرخاک

و آزان رو که وجود آینه است آثار و احکام حقایق ظاهر
میشود بواسطه نور وجود و وجود هم چنان بر وحدت بطون
خود است کان الله ولم یکن معه شی و الآن کما کان و حقایق
ممكنه نیز در غیب امکان است و ظاهر نشده و ظاهر نور
وجود است که بواسطه احکام حقایق که ^۴معددات و معینات
این نور است تمیز و تعیین و تعدد پذیرفته چنانچه در
فصوص فرموده اعظم الشبه و المحجب التعدادات الواقعه فی

الوجود الوجود به موجب آثار الاعیان الظاهرة فيه فيوههم ان
الاعیان ظهرت في الوجود و بالوجود و انما ظهرت آثارها في
الوجود ولم تظهر هي ولا تظهر ابدا لانها لذاتها لا يقتضي الظهور

و شیخ در انشاء الدوایر می فرماید که تعلیق علم به محدودیات
محض چون شریک باری و ولد و صاحبیه مرالیه را و دخول جهل در علم
خیاط محال است زیرا که عدم محض شی نیست و تعلیق علم را
بدان تصور نمیتوان کرد چرا که عدم محض را صورتی نیست
و مقید بصفته نیست و او را حقیقتی نیست که بضبط در آید
مگر ذی محض چیزی در ذفس حاصل نمیشود که اگر حاصل
شود وجود باشد و عدم هیچ وجه وجود دشود البتة و قلب
حقایق محال است و در ذفی شریک از حق تعالی اگر تامل کنی
هیچ نیایی در ذفس خود مگر وحدانیت و آن موجود است

و اگر قبول این بر تو مشکل باشد به نوعی دیگر بیان
کنیم میگوتیم که شریک پیش تو موجود و معلوم است در
محدثات پس این نسبتی که بآن اضافه میکنی شریک را بهحدثات
آن نسبت را بعینها ذفی میکنی از حق تعالی پس علم به محال
راجع باشد بعلم باجزای متفرقه موجوده و اگر آن اجزاء نباشد
فهم دکنی ذفی آن را از حق تعالی پس هرگاه تصور محدودی کنی
علم باشد بوجود ضد آن باجزای موجوده که ذفی کنی نسبت و
اضافت آن را از موجودی با علم باشد بهوجودی که مثل آن معدوم باشد
پس خلاصه سخن شیخ آن باشد که علم تعلیق به محدود
نگیرد مطلقانه علم ممکن و نه علم واجب خواه آن محدود محال
باشد خواه ممکن و بیان این محتمل و دفع شبهه که بر آن میاید
در انشاء الدوایر مذکور است

و شیخ صدرالدین در شرح حدیث ان الله خلق آدم علی صورته
بیان این محتمل فرموده است و حاصل آن آنست که تعلیق علم
حق به محدودیات ممکنه پیش از وجود عینی حقیقت تعلیق به محدود

نیست زیرا که جمیع ممکنات بی نهایت در امر الکتاب که قلم اعلی و روح قدسی و عقل کل مجهل بعضی است ازان و لوح محو و اثبات که نفس کل است مفصل آن مجهل است چنانچه در دفعات میفرماید

و هوای امر الکتاب الذی یستمد منه القلم الاعلی مایستوره فی اللوح المحفوظ متمثل است بصور علمیه ازلا و ابداً بر و تیرة واحدة و عنده امر الکتاب و آن مرتبه بطون است و وجود ممکنات درین مرتبه بالقوه است کالشجرة فی النواة و اشاره بدین محتمل است این بیت شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدس سره

بود تو در ازل نبود عدم

نیست ناپود تا ابد موجود

و درین مرتبه علم من وجهی عین ذات است و در تعلق علم حق بممکنات فرقی نیست میان آنکه ممکن ظاهر شود بر نفس خود و غیر خود بنور وجود یا باطن و غیب باشد لیکن بعد از ظهور ممکن بوجود عینی علم بجزئیات برسبیل جزئی که آنرا خبره گویند متحقق میگردد بوجهی خاص که حق را در هر ممکن است بواسطه احاطه ذاتی و اشاره است این علم اختیاری حتی در علم در آیة و لم یلدونکم حتی نعلم المهاجدين منکم و الصابرين و نبلو اخبارکم و این وجه خاص را حق مستحق فی الخلق خوانند و این تحقیق بر سبیل جزئی بوجه خاص بعد از وجود ممکن حدوث تغیری در علم حق لازم نمی آید تعالی الله عن ذلک زیرا که علم و تعلق آن در ازل پیش از ظهور ممکن حاصل بود عام و تعلق شهودی جمعی و بعد از ظهور ممکن تفصیل در نسبت علم ظاهر شد چنانکه رویت موجودات بعد از وجود موجب حدوث صفتی نیست در واجب وسیری الله اعمالکم و رسوله و پیش توشک نیست که این رویت بعد از حدوث علم است و حقیقه علم حق مطلقاً پیش محقق رویت و شهود است پس بقیاس رویت علم حق را بوجودات در امر الکتاب و در قلم و لوح و سموات و ارکان

و موالیید تا بآخر مراتب موجودات که عالم انسانیست فهم کن و
 تأمل کن که مرتبه حق که آن موجود را حاصل آید و رویت حق
 که علم اوست بان تعلق نگیرد و از اینجا علم کلی و جزئی
 را بدان و بر تعصب مذهب و جهل اصرار می نهائی و در
 تحقیق علم و تعلق آن و معلومات مباحث شریعت است و
 بعضی در کتب شیخ صدرالدین و بعضی در کتب شیخ مدی
 الدین قدس الله روحها بتخصیص در کتاب نفحات و این از اغراض
 و اندکس مسایل حکم الهیه است و از سر قدر است

شیئیت بر دو وجه است و بدانکه مذهب متکلمان
 آنست که المحدث دوم لیس بشی و تحقیق این مسئله چنانچه
 در نفحات فرموده آنست که شیئیت بر دو وجه است شیئیت
 وجودی و شیئیت ثبوتی شیئیت وجودی آنست که شی ظاهر
 شود بوجود در مرتبه از مراتب و عالمی از عوالم و شیئیت ثبوتی
 آنست که شی را ثبوت باشد در علم نه در خارج و این شیئیت
 است که مجعول نیست بجعل جاعل بقول حکیم و صوفی بخلاف
 متکلم و اگر متکلم نیز تعریف ماهیت بصورت علمیه کردی او
 نیز قایل بجعل نشدی پس محدوم مطلقا شی نیست مطلق نه
 به شیئیت وجودی و نه شیئیت ثبوتی اما محدوم ممکن را شیئیت
 ثبوتی هست پیش از وجودی عینی و باین شیئیت پیش از وجود
 عینی مخاطب میبود بقول کن و استماع و قبول امر میکنند و ظاهر
 میشود بوجود خارجی نسبت ترکیب و موید اینست قوله تعالی
 انما قولنا لشی اذا اردنا ان نقول له کن فیکون چنانچه شیخ در
 فتوحات فرموده و نیز قوله تعالی هل اتی علی الانسان حیث من
 الدهر لم یکن شیئا مذکورا و قبول این شی امر حق را عبارت
 است از ظهور او بنور وجود نه اتصاف او بآن و این شیئیت که
 حق تعالی نفی کرده از انسان پیش از خلق او اول پذیر انسان
 انا خلقناه من قبل ولم یک شیئا و رسول علیه السلام فرمودند

كان الله ولم يكن معه شيء شيعية وجودية تناقض لازم نباشد
و این مسئله پیش مشایخ از مسلمات است و هم پیش طایفه که
مخالف ایشانند علی اختلاف قراهم اعنی القول بالحدوث و القدم
و قول فصل در حدوث روح و تحیین او در مفتاح الخیب و در
رساله مصون به علی غیر اهل مذکور است و معرفت روح مفتاح
معرفت توحید است و بر مذهب صوفیه ممکنات را شیعیت
وجودی بهجاز است نه بدقیقت و ازلا و ابدا ممکنات بر شیعیت
ثبوتیست و پس برای این محقق سید الطایفه ابو القاسم جنید
بنعدادی چون این حدیث شنید که کان الله ولم يكن معه شيء
فرمود که الآن كما كان

شیخ علاء الدولة در رساله فوائد الحقایق میفرماید در صفت
صوفیه الذین یصلون الی مقام الوحدة من غیر شبهة الحلول و
الاتحاد و یشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء و یعرفون
ان الله الآن كما كان و هم درین رساله فرماید و ابصر كل شيء هالك
الوجه و عاين كل من عليها فان من غير شك و تخمين وهذا
المقام مقام الوحدة ببايد دانست که شیعیت ثبوتی اگرچه وجود
حقیقی نیست اما منشاء ادکام امکان و کثرت و ذقایص و نمایم
و اختلاف ادکام و آثار است و این را اعتجار نا کردن منشا ضلالت
و الحاد و اباحت است حکما گفته اند لولا الاعتبار لبطلت الحكمة
و اگرچه این شیعیت را اکثر موحدان و مدققان از شیون و احوال
وجودی حقیقی و صور علمیه شهرده اند و گفته اند صور علمیه
در مرتبه بطون عین علم است و علم از حیثیتی عین ذات است
لیکن خوض درین مسئله محیر عقول ضعیفه است راسخی و
مدققی ممکن باید که او را معرفت این سرغرام مضرت فتنه
مضله نباشد و آن کسی باشد که حقایق اشیا را کهای دانست و بر
صراط مستقیم ثابت قدم شده در دفعات می فرماید و ان كانت
شبهه ايضا من ادکام ذاتیه الكامنة فی وحدة الذات و لیکن

ثمة فارق بمعرفة الكمال و من شاء الله و ههنا بدار لاساحل لها
ولا مخلص منها و الا لمن شاء الله وهم در آدجا است و مطلق
الظهور حكما الاشياء و مطلق الظهور عينها للوجود و تعيين الظهور
الحكم بالتميز المشهود و تعيين الظهور الوجودي في كل مرتبة من
المراتب التي اشتغل عليها الحكم بالنسبة الى الوجود المطلق من
وجه مخالف بظهور تعيينه في مرتبة اخرى و حكمه ايضا في مرتبة
مغايرة لحكمه في مرتبة اخرى و ان حصول الاشتراك في الظهور
بامر جامع غير الذي امتاز به كل منها عن الآخر فالشاهد لشي في
شي من شي بشرط او شروط و الهنفي عنه لا يشبهت له ولا ينفي عنه
بعدم ذلك الشرط و الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او زمانا او
مكانا او غير ذلك و احكام الوجود من حيث كل تعيين و بالنسبة
الى كل معين من المراتب و الاحوال و ندو ذلك لانهاية لها من
حيث التفصيل و ان تناهت الاصول و الحضرت بدانکه هرگاه که
نور وجود حقیقی در شی عدمی که مظهر و تعیین است ظاهر شود
و بقدر و نسبت آن مظهر ظاهر شود و حقایق اشياء متفاوت است
بدیثیت خواص و لوازم نه از روی حقیقت من حیث هی و این
تفاوتها را لوازم و قوابع ماهیات میگویند بر مذهب مشایخ قوابع
و لوازم کلیة ماهیات نیز ازلی است فی علم الله زیرا که ایجاد
و جعل و خلق متعلق است بوجود خارجی و در مرتبة حقایق مجردة
و لوازم آن وجود خارجی نیست و ایضا ایجاد نتیجة ارادة و قدرت
است و قدرت و ارادة تابع عام و پیش صوفیة علم در تعلق
تابع معلوم است پس اضافه نور وجود بر ماهیات بحسب ماهیات
و قوابع و قوابع و لوازم ماهیات است و این مسئله را سر قدر
میخوانند و این از مشکلات مسایل و جل مشکلات است و این
نه ایجاب صرف است چنانچه حکیم گوید و نه اختیار صرف چنانچه
متکلم گوید و این رساله محل بسط و تحقیق این نیست
و تحقیق این در کتاب نفحات است و در انشاء الدوائر نیز
ایهائی هست

مقصود آنکه نور وجود در هر حقیقت و مظهر بر حسب آن مظهر ظاهر شود و این تغیرات و اوصاف از روی حقیقت راجع بآن مظهر است اگرچه من وجهی راجع بظاهر است چون آب بسپت که هیچ رنگ و بوی و طعم ندارد و چون در گل ظاهر شود گلاب^۱ است و در حنظل زهر و چون باد اگر بر گل و بوستان گذرد بوی گل و ریاحین گیرد و اگر بده نباتهای گرم و شور گذرد سهرم شود و این همان باد است و آب از روی حقیقت در باد و آب تغیری نیست و چون نور آفتاب که از پس شیشهای ملون تیز رنگ نماید و بر هرچه تابد خاصه آن افزایش گل را رنگ و بوی دهد و جیفه را بتن و در هر دو محل مری نور آفتاب است و لیکن قابلیت مختلف است

شیخ صدر الدین در شرح حدیث رایت ربی فی احسن صورة میفرمایند که کل ماکان فی ذاته عریا عن الاوصاف المختلفة التقیدیه بدمکان فی غایة اللطف فان ظهوره فی ذفسه فی حقیقة کل متعین و مرتبة و عالم انما یکون بحسب قابلیت الامر بالتغیر المرتبة البقتضیة بعینه و ظهوره در مفتاح الخیب در تحقیق این سخن میفرماید که پس هرچه اسناد باین ظاهر متعین کنند من وجهی مرورا ثابت است و من وجهی ازو مسلوب است

پس چون این قاعده را بدانستی بداننی که آنچه در کلام الله و کلام اولیا و انبیا تناقض مینماید از تنزیه و تشبیه و غیر آن تناقض نیست و ذو وجهین است و هر دو کلام بر ظاهر خود است لیکن حیثیت مختلف است و از روی ایجاد و تاثیر و تقدیر همه از حق است و از روی تکون و تاثیر و تمثل همه از ماهیات و قابلیتات است و کن فیکون^۱ اشاره باین معنی است چنانچه در فتوحات فرموده مولانا فرماید

بقدر روز نه تابد بخانه نور قهر

اگر چه بر همه عالم ضیاء عام بود

عزیزی میفرماید

ذقصان ز قابلیست و گردنه علی الدوام
فیض ذوال او همه کس را برادر است

و تفاوت استعدادات از فیض اقدس است که آذرا قضای حق خوانند یعنی علم او و افاضه^۱ بر حسب قابلیت از فیض مقدس که تقدیر خوانند و تقدیر او تابع علم اوست اگر چه هر دو ازلیست لیکن تقدیر فعل است و قضا علم و ازلیت علم بر وجهی دیگر است و ازلیت فعل بر وجهی دیگر و فرق میان هر دو موقوف است بر معرفت حقیقت زمان فلکی و زمان انفسی و زمان الله یعنی ازل بلکه معرفت جمیع صفات و افعال الله و ازلیت آن موقوف است بران ولی معرفت ازمنه فهم نتوان کرد که کلام حق با موسی در زمان حدوث موسی چگونه ازلی باشد و هم چنین کلام او از انبیا و ملایک و مومنان چنانچه آیات و احادیث بآن ناطق است و نور و وجود در همه حقایق و مظاهر بر طهارت و قدس خود است و نقایص و ذمائم اعتباریه از محل قابل است پس معنی این دو آیت به تناقض معلوم شد ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسي و آیه دیگر قل كل من عند الله و اشارت نازک است متصل باین آیه فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا اما لسان آداب و شرایح بدان ناطق که هر چه نقص و شر باشد باعتباری از اعتبارات اضافه بخلق کنند و هر چه کمال و خیر باشد اضافه بحق کنند چنانچه ابراهیم خلیل الله صلوات الله علیه فرماید و اذا مرضت فهو يشفين رسول الله صلی الله علیه و سلم در دعا میفرمایند الخیر کله بیدیک و الشر ليس اليك و در حدیث دیگر میفرماید فمن وجد خيرا فليحمد الله و من وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه و ازین جهت پیش محققان اتفاق است که شر مطلق موجود نیست زیرا که مقتضی حکمت

نیست چنانکه امام غزالی در مقصد الاقصی و شیخ علاء الدوله در
عروه و مولانا در مشنوی فرموده اند

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان

گلشن

وجود آنجا که باشد مدح خیر است
و گر شر است دروی آن ز غیر است

نه من میگویم این بشنو ز قرآن
تفاوت نیست اندر خلق رحمان

یعنی ما تری فی خلق الرحمان من تفاوت الذی احسن کل
شی خلقه و هرچه بدو ملائم است من وجهی ملائم است
عین القضاة درین محله فرماید که غضب الهی لفظ
متشابه است اگر نه نقصان آدمی سودی او خود ازین دور
است بیست

دود دلریش منست گویا
خیبه بران عارض خورم زده

پس اگر شرودا ملایمی بتورسد بدانکه از مقتضی حقیقت
تست اما افاضه و ایجاد و تاثیر یعنی اظهار از قوت بفعل از
حق است پس شکر حق بجای آر زیرا که بروز خواص از کون
بواسطه اقتدران وجود ظالی است یعنی جه که قبض اوست و
بدون این وجود هیچ تاثیر و اثر نیست و این تعبیه چنانست
که در باد و نور آفتاب در گل و ریاحین و جیفه گفته شد و
الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

اصل بیست و نهم در تحقیق اعیان ثابته

شیخ مجدد الف ثانی قدس سره در مکتوب خود تحقیق
اعیان ثابته به نهجی دیگر میکند و در مکتوبه می گوید ای

فرزند سرغامض بشنو که کمالات ذاتیه در مرتبه حضرت ذات
 تعالی و تقدس عین ذات است مثلاً صفت علم دران موطن
 عین حضرت ذات است تعالی هم چنین قدرت و ارادت و سایر
 صفات و ایضا دران موطن حضرت ذات سبحانه علم است و هم
 چنین بتهام قدرت است نه آنکه بعض حضرت ذات علم است
 و بعض دیگر قدرت که تبعیض و تجزیه آنجا محال و این
 کمالات که گویا منتزع از حضرت ذات است تعالی در مرتبه
 حضرت علم تفصیل یافته است و تمیز پیدا کرده مع بقا حضرت
 الذات تعالی و تقدس علی تلک الصرافة الاجمالیة الواحدیة
 بعد از آن هیچ چیز دران موطن نهانده که درین تفصیلی داخل
 نشده و متمیز نگشته بلکه جمیع کمالات که هر کدام ایشان
 عین حضرت ذات بوده تعالی در مرتبه علم آمده است و این
 کمالات مفصله در مرتبه ثانی وجود ظلی پیدا کرده صفات نام
 یافته اند و قیام بدحضرت ذات که اصل اینها است پیدا کرده
 اند و اعیان ثابت نزد صاحب فصوص علییه الرحمة عبارت از
 همان کمالات مفصله است که در خانه علم وجود علمی حاصل
 کرده است و نزد فقیر حقایق ممکنات^۱ عدمات اند که ماوی هر شر
 و نقص اند با آن کمالات که دران ها منعکس گشته این سخن
 تفصیل میطلبد بگوش هوش باید شنید

بدان ارشادک الله تعالی که عدم مقابل وجود است و
 دقیقض اوست پس بالذات منشأ هر شر و نقص باشد بلکه عین
 هر شر و فساد بود چنانچه وجود در مرتبه اجمال عین هر خیر
 و کمال است چنانچه حضرت وجود در موطن اصل الاصل محمول
 بر ذات او تعالی بطریق اشتقاق نیست عدم نیز که در مقابل آن
 وجود است محمول بر ماهیة عدمیه بطریق اشتقاق نیست دران مرتبه
 ماهیة را محمول نهی توان گفت بل هو عدم مدض و در مراتب تفصیل
 علمی که بآن ماهیت عدمیه تعلق یافته است جزئیات آن ماهیات متصف

بعدم میگرددد و حمل اشتقاق در آنها راست می آید و مفهوم عدم که گویا منتزعه از آن ماهیت اجهالیه عدمیه است و کالظل است مرآن ماهیت را برجهیح افراد مفصله آن بطریق اشتقاق حمل می باید که سیجی چون آن عدم در مرتبه اجهال عین هر شر و فساد بوده و در علم الله تعالی هر شر از شر دیگر جدا^۱ گشته بود و هر فساد از فساد دیگر امتیاز یافته چنانکه در جاذب وجود در مرتبه اجهال حضرت وجود عین هر خیر و کمال بود و در مرتبه تفصیل علمی هر کمالی از کمال دیگر امتیاز یافته و هر خیری از خیر دیگر جدا گشت پس هر کمالی ازین کمالات وجودیه در هر ذقسی ازین ذقایص عدمیه که مقابل اوست در خانه علم منعکس گشته و صور علمیه یکدیگر باهم دیگر مزجی پیدا کرده است و این عدمات که عبارت از شرور و ذقایص اند بان کمالات منعکس که در مرتبه حضرت علم تفصیل علمی یافته اند ماهیات ممکنات اند غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماهیات اند و آن کمالات هم^۳ چو صور حالیه در آن پس اعیان ثابتیه نزد این حقیر عبارت ازین عدمات و از آن کمالات است که باید دیگر مهترج^۴ گشته اند و قادر مختار جل شانده این ماهیات عدمیه را بالوازم اینها و باکمالات ظلال وجودیه که درین ها در حضرت علم منعکس گشته اند و ماهیات ممکنات نام یافته هرگاه خواست بآن وجود ظلی منصبع گردانیده و موجودات خارجییه ساخت^۵ و مبداء آثار خارجییه گردانیده باید دانست که منصبع ساختن صور علمیه را که عبارت از اعیان ثابتیه ممکنات اند و ماهیات ایشان نه بان معنی است که صور علمیه از خانه علم برآمده وجود خارجی پیدا می کند که آن محال است مستلزم جهل تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بلکه بآن معنی است که ممکنات مندرج^۶ بر طبق

(۱) ح شده بود (۲) ف بود (۳) ف همچنان (۴) ف مهترج

(۵) ف ساخت (۶) ف در خارج

آن صور علمیه وجودی پیدا کرده اند و رای وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل^۱ نمود در رنگ آنکه استاد دچار در ذهن صورت سریر تصور نموده در خارج اختراع آن نماید درین صورت آن صورت ذهنیه سریر که در محله ماهیت آن سریر است از خانه عالم دچار نه برآمده است بلکه در خارج آن سریر وجودی بر طبق آن صورت ذهنیه پیدا کرده است

فایده

بدانکه هر عدمی بظلی از ظلال کمالات وجودیه که مقابل او است منعکس درو منصبی گشته در خارج^۲ زینتی پیدا کرده است بخلاف عدم صرف که باین ظلال متخالف^۳ رنگی نگرفته چگونه رنگی بگیرد که مقابل این ظلال نیست پس اگر مقابله دارد بدحضرت وجود صرف دارد تعالی و تقدس پس عارف^۴ تام^۴ المعرفت چون بدحضرت وجود ترقی نموده در مقام عدم صرف نزول نماید بتوسل او این عدم نیز بان حضرت انصباغی پیدا کرده مزین میگردد و مستحسن میشود این زمان جمیع مراتب اعدام آن عارف که فی الحقیقت جمیع مراتب ذاتیه اوست اجمالی و تفصیلی حسن و خیریت پیدا کرده است و کمال و جهال حاصل نموده و این خیریت که در جمیع مراتب ذاتیه سرایت نماید مخصوص باچنین عارف است و غیر او را اگر خیریت سرایت نموده است یا محصور است بدربعضی مراتب تفصیلیه و اعدام ذاتیه او یا از جمیع مراتب تفصیل او دیده است علی تفاوت درجات و این قسم آخر نیز نادر الوجود است اما مرتبه^۵ اجمال که عین هر شر و نقص است پس هیچ یکی از غیر آن عارف بوی از خیریت نیافته است و رنگی از حسن پیدا نه کرده پس ناچار شیطان آن عارف که بخیریت تام متصف گشته

(۱) ح حاصل کردند ف حاصل نموده (۲) ف متاثر (۳) این لفظ در ح و ف مذکور نیست (۴) ف تمام المعرفت (۵) ف جهال

دیز^۱ حسن کلام پیدا کند و ذفس^۲ ازو مطمئن گشته از مولای
خود راضی گردد و از اینجا است که سید المرسلین علیه و
علیهم الصلوات و التسلیحات فرمودند که اسلم شیطان پس هیچ
غازی در غزا ازوی سبقت نکند و مثل شیطان دلالت بخیر نه نماید پس
ذوات ممکنات عدمات باشند که ظلال کمالات وجودی در آنها
منعکس گشته مزین ساخته است پس ناچار ممکنات بالذات ماوای
هر شر و فساد باشد و ملاذ هر سوء و نقص و هر خیر و کمال
که درین همه تعبیر^۳ فرموده اند عاریتی است که از حضرت
وجود که خیر محض است فایز شده است کریمه ماصابک من
حسنه فهن الذی و ماصابک من سیئته فهن ذفسک شاهد این محض
است و چون از فضل خداوند جل شانه این دید عاریت استیلا
یابد و کمالات خود را درست از النطرف بیند خود را شد محض
یابد و نقص خالص داند و هیچ کمال در خود مشاهده نکند
اگرچه بطریق انعکاس باشد در ردگ آن شخص که برهنه بود
و جامه عاریت در بر کرده باشد و این دید عاریت بروی بکمال
استیلا یابد بر نهجیکه درست جامها را در تخیل بصاحبش بدهد
هر آنگاه خود را بذوق برهنه خواهد یافت اگرچه جامه عاریت
داشته باشد صاحب این دید مشرف بمقام عبودیت میگردد که
فوق جمیع کمالات ولایت است

تنبیه این اجتهام شرو خیر و نقص و کمال که فی الحقیقه
اجتهام وجود و عدم است از قبیل جمع ذیضین نیست که آذرا
محال دانی زیراع ذقیض وجود صرف عدم صرف است و این
مراتب ظلیه چنانکه در جاذب وجود از ذروه اصل بدضیض
تمزلات نزول فرموده اند در جاذب عدم نیز آن مراتب ظلیه
از دضیض صرافت عدم ارتقا نموده اند اجتهام اینها در ردگ
اجتهام عناصر متضاده است که صورت ضدیت هر کدام را
منعکس ساخت جمع فرموده اند فسیحان من جمع بین
الظلمة و النور

اگر گفته شود که در بالا عدم صرف را نیز حکم باذنبیام
کردی بوجود صرف که ذقیض اوست پس اجتماع ذقیضین
پیدا شده

گوئیم اجتماع ذقیضین در یک محل محال است اما قیام
یک ذقیض به ذقیض دیگر و اتصاف یکی به دیگری محال نیست
چنانچه ارباب محقول گفته اند که وجود محذور است و اتصاف
وجود به عدم محال نیست پس اگر عدم موجود شود و منصف
بوجود گردد چرا محال باشد

اگر گویند که عدم از محقولات ثانویه است که منافی
وجود خارجی است پس بوجود خارجی چگونه متصف گردد

در جواب گوئیم که مفهوم عدم را از محقولات ثانویه
گفته اند اما اگر فردی از افراد عدم متصف گردد بوجود چه
فساد است چنانکه ارباب محقول در وجود گفته اند بطریق
اشکال که وجود باید که عین ذات واجب الوجود تعالی و تقدس
نباشد زیرا که وجود از محقولات ثانویه است که وجود خارجی
ندارد و ذات واجب الوجود تعالی و تقدس در خارج موجود است
پس عین نباشد در جواب آن گفته اند که مفهوم وجود از
محقولات ثانویه است نه جزئیات او پس جزئی از جزئیات
او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود که در خارج
موجود بود

سوال از تحقیق سابق معلوم شد که وجود صفات حقیقیه
در مراتب ظلال است و در مرتبه اصل ایشان را وجودی حاصل نیست
و این سخن مخالف رای اهل حق است شکر الله تعالی سبحانه
چه صفات را هیچ وقتی از ذات او تعالی و تقدس جدا نمیدانند
و مهتضم الازفکاک تصور می فرمایند

جواب آنکه ازین بیان جواز اذفکاک لازم نمی آید زیرا که
این ظل لازم آن اصل است فلا اذفکاک غایت مافی الباب عارفی

که قبله توجه او احدیت ذات است تعالی و تقدس و از اسما و صفات هیچ ملاحظه او نیست دران موطن هر آنکه ذات را می یابد تعالی و تقدس و از صفات او هیچ ملاحظه او نمی شود نه آنکه صفات دران وقت حاصل نیستند پس اندکای صفات از حضرت ذات تعالی باعتبار ملاحظه عارف ثابت شد نه باعتبار نفس الامر تا جاهل سنت مخالف باشد فافهم

ازین بیان لایح گشت معنی قول من عرف نفسه فقد عرف ربه زیرا که کسی که شناخت حقیقت خود را بشیرارت و نقص و داشت که هر خیر و کمال که دروی تعبیه کرده اند مستفاد از حضرت واجب الوجود است تعالی و تقدس پس ناچار حق را سبحانه بخیر و کمال و حسن و جمال خواهد شناخت ازین تحقیقات واضح ولایح گشت معنی تاویل کریمه الله نور السموات و الارض زیرا که مبین شد که ممکنات با سرها عدمات اند که سراسر ظلمت و شرارت اند و خیر و کمال و حسن و جمال درینها از حضرت وجود است که نفس ذات است تعالی و تقدس و عین هر خیر و کمال پس ناچار نور آسمان ها و زمین حضرت وجود باشد که حقیقت واجب است تعالی و تقدس و چون این نور در آسمان ها و زمین بتوسط ظلال بوده است از برای دفع وهم واهمان که به توسط فهمیدن تخیلی از برای آن نور آورده است حیث قال الله تعالی مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الی آخر الایة الکریمه تا ثبوت وسایط فرماید و تفصیل تاویل این کریمه ان شاء الله تعالی درجای دیگر ثبت خواهد یافت که مجال سخن در انجا بسیار است و این مکتوب گنجائش تفصیل آن ندارد و آنکه گفتم که معنی تاویل کریمه است زیرا که معنی تفسیر مشروط بنقل و سماع است من فسر القرآن برایه فقد کفر شنیده باشند و در تاویل مجرد احتمال کافی است بشرط آنکه مخالف بکتاب و سنت نباشد پس مقرر شد که ذوات و اصول ممکنات عدمات است و صفات نقایص و ردایل ایشان مقتضیات آن عدمات که بایجاد قادر

مختار جل سلطانه بوجود آمده اند و صفات کامله در ایشان مستعار از ظلال کمالات حضرت وجود است تعالی و تقدس که بطریق انعکاس ظهور یافته بایجاد قادر مختار جل سلطانه نیز موجود شده و مصدر حسن و قبح اشیا آن است که هرچه روبرو آخرت دارد برای آخرت معد است حسن است اگرچه ظاهر مستحسن ننماید و هرچه رو بدنیا دارد و برای دنیا معد است قبیح است اگرچه بظاهر حسن نماید و بهلاوت و طراوت ظاهر شود کالمزخرفات الدنیویة از اینجا است که در شریعت مصطفویة علی صاحبها الصلوٰة و السلام منح فرموده اند از نظر کردن بهیمل و خواهش بحسن امارد و نساء اجنبیة و مزخرفات دنییة که این حسن و طراوت مقتضیات عدم است که ماوای هر شر و فساد است اگر منشاء این حسن و جمال کمالات وجودیة می بود منح نمی فرمودند مگر ازین راه که توجه نمودن بظل باوجود اصل مستهجن است این منح استعدسانی است نه وجودیة بخلاف منح سابق پس حسنی که در مظاهر جمیل دنیویة ظاهر و هریددا است نه از ظلال حسن اوست تعالی و تقدس بلکه از لوازم عدم است که بواسطه مجاور حسن حسنی در ظاهر پیدا کرده است و فی الحقیقة قبیح^۱ و ناقص است و در رنگ آنکه زهر بشکر خلاف سازد و نجاست را زر اندود نماید^۲ و آنکه تجویز تمتهات نساء جمیل فرموده اند بواسطه تحصیل اولاد و بقای نسل است که مطلوب است در بقای نظام عالم پس بعضی از صوفیة بظاهر جمیل و زخمت مستحسنه گرفتار اند بتختیل آنکه این جمال و حسن مستعار از کمالات حضرت واجب الوجود است تعالی و تقدس که درین مظاهر ظهور فرموده است و این گرفتاری را نیک و مستحسن می انگارند بلکه راه وصول بدان تصور مینمایند نزد این فقیه خلاف آن ثابت شده است چنانچه شمس ازان بالا مذکور شده است عجب کاری است بعضی ازینها دران مطلب خود این قول را سند می آرند که گفته ایاکم و الطرد فان فیهم

لونا کلون الله کلهم کلون الله ایشان را در اشتباه می ادد ازد و
 نهی دادند که این قول منافی مطلب ایشان است و مرید معرفت
 این درویش زیراکه کلهم تذخیر آورده منح توجیهه ایشان نهوده
 است و منشاء غلط را بیان فرموده که حسن ایشان بهشابه حسن
 و جهال حق است سبب دانه نه حسن او تعالی قادر غلط نیفتد
 قال علیه الصلوات و السلام ما الدنیا و الآخرة الاضرقان ان
 رضیت ادها سخطه الآخرة و این حدیث نیز تصریح است
 بآنکه درمیان حسن و جهال دنیوی و درمیان حسن و جهال اخروی
 تقاض و مبادینت است و مقرر است که حسن دنیوی نامرضی
 است و حسن اخروی مرضی پس شر لازم حسن دنیوی باشد و خیر
 لازم حسن اخروی پس ناچار منشاء اول عدم بود و منشاء ثانی
 وجود آری بعضی اشیاء هستند که یک وجهه بدنیاء دارند و وجهه
 دیگر باخیره این اشیاء از وجهه اول قبیح است و از وجهه ثانی
 حسن و امتیاز درمیان دو وجهه و درمیان حسن و قبح هر کدام
 اینها مفوض بحکم شریعت است قال الله تعالی و ما آتاکم الرسول
 فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا در خبر آمده است که ازان وقت
 که دنیا آفریده شده است حضرت حق سبب دانه تعالی بروی نظر
 نگرده است و مبعوضه حق است سبب دانه اینهمه بواسطه قبح
 و شرارت و فساد اوست که از مقتضیات عدم است که ماوای
 هر شر و فساد است حسن و جهال دنیوی و حلاوت و طراوت آن
 کالطروح فی الطریق ادد و منظور نظر نیستند جهال آخیره است که
 شایان نظر است و مرضی حق است سبب دانه قال سبب دانه و تقدس بشکایه
 عن حالهم یریدون عرض الدنیا و الله یرید الآخرة اللهم صخر الدنیا
 باعیننا و کبر الآخرة فی قلوبنا بحرمة من افتخر بالفقر و تجنّب
 عن الغناء علیه و علی آله الصلوات و التسلیمات ادها و اکلهها

و چون شیخ اجل محی الدین بن العربی نظر بر حقیقت شرارت
 و نقص و فساد این ها نمیداخته است حقایق مهمنات را صور علمیه
 حق جل و علا داشته است که آن صور در مرات حضرت تعالی و

تقدس که در خارج جزا و موجود نمیدادند انعکاس پیدا کرده بود
 خارجی حاصل کرده است و آن صور علمیه را غیر از صور شیون
 و صفات واجبی ندانسته است جل سلطانة لاجرم حکم بوحدة وجود
 کرده است و وجود ممکنات را عین وجود واجب گفته تعالی و تقدس
 و شر و نقص را نسبت به ذی شرات مطلق و نقص محض کرده
 است از اینجا است که هیچ چیز را قبح ندانند حتی که
 کفر و ضلالت را نسبت بایمان و هدایت بد میدانند نه نسبت
 بذات خود که اندرا عین خیر و صلاح می انگارد و نسبت بآرباب
 خود اینها را باستقامت حکم مینمایند و کریمه و مامن دابة الاله
 آخذ بناصیبتها ان ربی علی صراط مستقیم شاعر این معنی می سازد
 آری هر که حکم بوحدة وجود نماید از امثال این سخنان چرا
 تخاصی بفرماید و آنچه برین حقیر ظاهر ساخته اند آنست که ماهیات
 ممکنات عدومات اند یا کمالات وجودیه که درینها منعکس گشته (و^۱
 متزوج شده که امر مفصلا و الله سبحانه یدق الحق وهو یدعی السبیل
 اے فرزندان این علوم و معارف که هیچ یک از اهل الله بدان تکلم
 نفرموده اند نه بتصریح و نه بآشاره از اشراف معارف اند و اکمل
 علوم که بعد از هزار سال برمنصف ظهور آمده اند و حقیقت واجب
 تعالی و تقدس و حقایق ممکنات که یکن و یلیق بیان فرموده اند
 نه مخالفت بکتاب و سنت دارند و نه مباینت باقوال اهل حق
 همانا که مراد از دعای نبوی علیه و علی آله الصلوٰة و السلام که
 گوئیا از برای تعلیم امت فرموده اند اللهم ارنا حقایق الاشیاء
 کهای این حقایق اند که در ضمن این علوم مبین گشته اند و مناسب
 مقام عبودیت اند و هر نقص و خلل و انکسار که ملایم حال بندگی
 است دلالت دارند و بنده عاجز که خود را عین مولا قادر خود
 داند چه لطافت دارد از کمال بی اولی خبر می دهد

(۱) عبارت قوسین تا اما آئینه داری در نسخه ح و ف است و در

اے فرزند اینی آن وقت است که در امر سابقه درین طور وقتی که
 پیر از ظلمت است پیغمبر اولو العزم مبعوث می گشت و اشیای
 شریعت جدیدی می کرد و درین امت که خیر الامر است و پیغمبر
 ایشان خاتم الرسل است علیه و علی آله الصلوات و السلام علما را
 مرتبه انبیاء بنی اسرائیل داده اند و بوجود علماء از وجود انبیاء
 کفایت فرموده اند لهذا بر سر هر مائده از علماء این امت مجددی تعیین
 می نمایند که احیای شریعت فرماید علی الخصوص بعد از مضي
 الف که در امر سابقه وقت بعثیت پیغمبر اولی العزم است و
 بعد هر پیغمبری درین وقت اکتفا نموده اند و درین طور وقت عالمی
 عارفی تمام المعرفت درکار است که قایم مقام اولو العزم امر
 سابقه باشد

فیض روح القدس را باز مدد فرماید

دیگران هم بدینند آنچه مسیحا می کرد

اے فرزند وجود صرف حقیقت واجب الوجود است و تعالی و تقدس
 و عین هر خیر و کمال هرچند ملاحظه این عینیت هم اگرچه
 بر سبیل اجمال باشد دران موطن گنجایش ندارد که شائیه ظلیه
 دارد و عدم صرف که مقابل آن وجود است آن عدم است که
 هیچ نسبتی و اضافتی باو راه نیافتد است و عین هر شر و نقص
 است هرچند این عینیت نیز درانجا نهی گنجد که بوی از اضافه
 دارد و معلوم است که ظهور شی بر وجه اتم و مقابل حقیقت
 آن شی صورت بنهد و بضدها تبیین الاشیاء پس ناچار ظهور وجود
 صرف بر وجه اتم در مراتب عدم صرف حاصل گردد مقرر است
 که نزول باندازه عروج است پس کسی که عروج او بعنایت الهی
 سبحانه بعضرت وجود صرف متحقق شود نزول او ناچار بعدم
 صرف که مقابل اوست خواهی بود لیکن در وقت عروج آنجا
 استیلاک عارف است که جهل^۱ او را لازم است و در وقت نزول بصو
 متحقق شود که مقام علم و معرفت است درین مقام صحو او را

بتجلی ذاتی که مبرا است از شائبه ظلمت^۱ و منزله است از ملاحظه شیون و اعتبارات ذاتیه مشرف می سازند و میدانند که پیش ازین هر تجلی که حاصل شده بود در هر ظلی^۲ از ظلال اسماء و صفات و شیون و اعتبارات بود هرچند عارف آن تجلی را به ملاحظه اسماء و شیون دانند و تجلی حضرت وجود صرف شهرد سبحان الله این عدم که ماوای هرشر و نقص است بواسطه ظهور تام حضرت وجود معنی پیدا کرده و آن یافت که هیچ کس نیافت قمح لذاته بواسطه حسن عارضی مستحسن گشت نفس اماره انسانی که بالذات بشرارت مایل است از همان مناسبت تام بآن عدم دارد لهذا در تجلی خاص ازهمه فایق آمده و به همه ترقی گزیده‌ها

که مستحق کرامت گنه گار اندند

باید دانست که عارف تام المعرفت بعد از طی مقامات عروج و مراتب نزول تفصیلا چون بعدم صرف نزول فرماید و آئینه داری حضرت وجود نماید هر آئینه جمیع کمالات اسمائی و صفاتی دروی ظهور خواهد یافت و تفصیلا همه را و خواهند نمود باطایفه^۳ که مقام اجمال متضمن آن است و این دولت غیر او را میسر نیست که این آئینه داری لباسی است فاخر که برقد او دوخته اند در مرتبه حضرت علم هرچند این تفصیل صورت یافته است اما آئینه داری در مرتبه علم است و آئینه آن عارف در مرتبه خارج که در خارج جمیع کمالات^۴ را و نهوده است

سوال معنی مراتبیت عدم چیست و عدم که لاشی محض است چگونه اعتبار مرات وجود گرفته اهد

جواب عدم باعتبار خارج لاشی محض است اما در علم امتیاز پیدا کرده است بلکه وجود علمی نیز حاصل نهوده نزد مشیتان وجود ذهنی و او را مرات وجود بآن اعتبار گرفته اند که در مرتبه عدم هرچه از نقص و شرارت که ثابت شود از وجود

که دقیقاً اوست لاجرم مصروف خواهد بود و هر گهالی که در مرتبه عدم ملووب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود پس ناچار عدم سبب ظهور کمالات وجودی گشته ولا معنی للهراتیت الا هذا انتهى کلامه

خداشات و شبهات ورد و قدح در این مقام و کلام بسیار است این مختصر تاب آن اطناب ندارد اما چون سخن را خالی نباید گذاشت لهذا یکی از هزار بقلم می آید

اندکی پیش تو گفتم غم دل ترسیدم
که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

قوله عدم مقابل وجود است الخ اگر مراد بعدم عدم مخصوص است پس وی خود مقابل و دقیقاً وجود نیست و اگر مراد بعدم عدم مطلق است پس وی بالذات منشا هر شر و فساد نهی تواند شد زیرا که متفق علیه جهاهیز و مجهم علیه سایر نداریر آن است که مبداء آثار خارجیّه وجود است و هرگاه وجود ذهنی که ندوی از موجودات است منشاء ترتب آثار نیست پس عدم که سراپا دقیقاً وجود است منشاء شرور که از آثار خارجیّه است نهی تواند شد

سوال اگر گویند که شرور و فسادات از آثار خارجیّه نیست جواب پس از امور اعتباریه خواهد شد و این قول رجوع^۱ است به مذهب صوفیه و خلاف مذهب مجدد که در پی انکار و ابطال نسبت شرور این همه اصرار دارد

سوال این مقوله مجدد هر چند وی حواله بکشف خود دهد اما در اصل ماخوذ است از قول حکما که ایشان وجود را خیر مدض گویند و شرور را راجع بعدم میکنند

مولوی عبدالرحمن جامی ناقلاً عن الصوفیه تسلیم این قول نموده و در لواحق بیان آن کرده جواب داده مجدد که معنی

قول حکما نه فهمیده زیرا که مقصود حکیم و صوفی آنست که وجود بالذات منشاء آثار است و هر اثری که از وجود مترتب میگردد خیر محض است و شر عبارت از عدم^۱ اثر الوجود است به شان مطلوب بر این تقدیر شر اثری از عدم نیست بلکه شر عدم اثر الوجود باشد و فرق بسیار است درین قول که الشر عدم اثر الوجود فی المحل المطلوب و این قول که الشر اثر العدم و العجب کل العجب که وجود را منشاء آثار خیر داشتن و عدم را منشاء آثار شر پنداشتن قریب است بقول مجوس که خالق خیر علیده و خالق شر علیده و تفرقه خالق و منشاء فرقه است لایجاب

سوال اگر گویند صوفیه نیز میگویند که احکام و آثار از مقتضیات اعیان ثابتند

جواب آنجا تفرقه عظمی است که بادی قائل ظاهر است و آن اینست که اعیان بران مذهب شیون ذاتیه وجود اند بلکه ذات متلبس بهر شانه عین ثابت است از اعیان پس آنجا اقتضای از غیر وجود سرذکشیده بلکه هرچه هست یا از وجودی است یا از لوازم ذاتیات وجود لهذا در مرتبه اعیان قید من حیث انهما عین الذات المتجلیه منظور و مذکور است فتأمل فی هذا المقام

ولو سلمنا که عدم صالح منشائیت شرور است پس بدیهی است که عدم مطلق بالذات منشاء یا عین هر شر و فساد نیست زیرا که هر حکمی که مطلق را در مرتبه مطلقیه بالذات ثابت شود در جمیع افراد وی ساری خواهد شد ما بالذات لاینفک عن الذات و حالانکه بعض اعدام اند از افراد عدم مطلق که سراپا خیر و برکت اند نه شر و فساد چنانچه علم عدم الجهل است و قدرت عدم العجز بلکه سایر صفات سلبيه واجبيه اعدام مخصوصه اند و حاشا و لا ثم حاشا و لا که این اعدام منشاء شرور و نقائص یا عین فساد باشند

قوله حضرت وجود در موطن الخ تخصیص بهوطن اصل الاصل مقتضی آنست که دران موطن بخصوصیت محل اشتقاقی نیست اما در مراتب دیگر محل اشتقاقی صحیح است

باید دانست که کلام شیخ در اینجا وجاهه دیگر مصرح است باینکه مراد از وجود وجود مصدری است و بمعنی وجود حقیقی چه مبرده و این امر بر متفحص کلام او مخفی نیست حالا اگر مراد از وجود غیر محمول وجود حقیقی گیرند فی الواقع که آن وجود عین ذات واجب است و محمول بطریق موافات نه بطریق اشتقاق الاعلی طریق قیام الشی بنفسه اما عدم صحت محل اشتقاقی وجود حقیقی در موطن اصل الاصل و صحت آن محل در مراتب دیگر محمول نیست و اگر مراد وجود مصدری است شک نیست که محل این وجود چه بر اصل الاصل و چه بر مراتب دیگر و چه بر اشیا غیر از اشتقاق صحیح نیست پس نفی صحت محل اشتقاقی وجود مصدری در موطن اصل الاصل بگمان محل موافاة گمان فاسد است

و اگر گویند که مرتبه اصل الاصل متعالی است از اتصاف بوجود مصدری پس این ترجیه مرکوز خاطر مجدد هم نیست بلکه وی بگمان محل موافات گرفتار است چنانچه از تقاریر همین مکتوب معلوم خواهد شد مح هذا نفی صحت محل اشتقاقی چیز دیگر و نفی ملاحظه محل اشتقاقی چیز دیگر شتان بینها

قوله عدم نیز الخ معلوم نمی شود که این عزیز از ماهیت عدمیه چه اراده میکند ظاهرا مرادش آنست که چنانکه وجود حقیقی است که وجود بر وی محمول است بالموافاة همین قسم عدم نیز ماهیت است که عدم بر وی بموافات محمول است و قول وی بل هو عدم مدحض و دیگر اقوال او موید اراده همین معنی است پس معنی عدم بضم و ی ماهیت مایصدق علیه الحمد ای ماهیه هو الحمد خواهد بود و این معنی از خطب عشواء است که هنوز معنی عدم نه فهمیده

قال البصير باقر الداماد في الافاضات العدم انتفاء شي لاشي يصح
عنه بالانتفاء ولذلك ليس يصح أن يدعى عليه ولو بالسلبية
و امتناع الوجود بل انها وجود و مفهومه انتمثل في الذهن هو
و ليس حقيقة العدم بل مفهوم يضح الذهن انه عنوان لتلك الحقيقة
الباطلة فيبعد الدعى ولو بالسلبية و بالامتناع انتهى كلامه

قوله و در مراقب تفصيل علمی الخ نزد اهل تحقیق محقق
گشته که محذور مطلق و مجهول مطلق هر دو مساوق اند زیرا که
اگر علم متعلق شود بعدم مطلق یا محذور مطلق لابد موجود
بوجود علمی یا ذهنی خواهد بود پس عدم مطلق و محذور مطلق
نهادند و اینجا هم کسی خبط نه نباید دراینکه سخن درما صدق
علیه العدم او البعدوم است نه در ما یفهم من لفظ العدم او
البعدوم زیرا که این ما یفهم مفهومیست از مفهومات ذهنیه موجود
فی الذهن پس متعلق تفصیل علمی بهاهیت عدمیه و ما یتفرع
علیه از بودن جزئیات آن ماهیت عدمیه و متصف شدن آنها
بعدم و چهل اشتقاق عدم بران جزئیات و انتزاع مفهوم عدم
ازان ماهیت اجمالی همه باطل در باطل و خبط در خبط و چهل
بر چهل

سوال اگر گفته شود که تمام کتب مشحون اند که مثلاً
عدمی عدم البصر است و خرس عدم الکلام و علم عدم الجهل و جهل
عدم العلم و علی هذا القیاس پس عدم را جزئیات پیدا آمدند و
تفصیل علمی هم بان متعلق یافته

جواب گوئیم این عدم مصدری است که در رنگ مفهومات
دیگر در اذهان مرتسم و بر افراد مصدریه مضافه الی الاشیاء
صادق و این اعدام مفهومات مصدریه و منتزعات عقلیه اند که
نقیض وجودات هم نیستند پس اینجا هم خلط مبحث نباید
نمود بدکمل القلیل بدل علی الکثیر مشتق نهفته از خرواری درین
مکتوبات اگر لفظ بلافظ جرح و تعدیل کرده شود اطناب به فایده
و تطویل به فایده لهذا چیده چیده ذکر میکنیم که شیخ می نویسند

که اعیان ثابت را مرکب از وجود و عدم داشتن از خصایص نیست و هبگی تفصیل بر همین مذهب آورده و حال آنکه شیخ الهادقین استاد الحارثین شیخ اکبر قدس الله روحه در اول فتوحات باین مذهب خبر داده و شروع فتوحات باین کلام نهوده الحمد لله الذي اوجد الاشياء من عدم و عدمه و شك نیست که عدم الحمد وجود است

قوله در رنگ آنکه استاد نجار الخ باید دانست که هرگاه مجدد قایل شد باینکه صورت علمیه که مرکب از کمال وجودی و شرعی است در مرتبه علم و بطون علمی مانده و در خارج فاعل مختار برنگ استاد نجار موجود خارجی مطابق آن صورت علمیه ایجاد فرمود حالا سخن باز برین موجوده خارجی مطابق افتاد که ایجادش یا از وجود و عدم مرکب است پس موجود مرکب از وجود و عدم یا موجود و معدوم محال و اگر از محض عدم است سابق گذشته حدوث شیء عن لا شیء محال و اگر از وجود صرف است و وجود صرف خود به مذهب مجدد هم عین ذات پس رجوع بوحده وجود افتاد که از برای انکار آن اینهمه هنگامه برپا شد

قوله پس عارف تام العرفیت الخ مخفی نهاند که عارف را در طی مراتب عروج افنییه متعدده لاحق می شوند هر فنائی از مشهوره که دران مرتبه داشته و نقشبندیان این فناى جزئی را عدم نیز می نامند پس مادام که عارف این افنییه جزئییه را که در صلب استعداد او ودیعت نهاده اند و نزد نقشبندیان محیر باعدام ذاتیه اند طی بهر مایه بهر مرتبه فنا الفنا که تعبیر ازان به نیستی محض و عدم صرف می توان کرد فانز نهی شود پس این عدم صرف عدم شعور سالک است و عدم علمی است نه آن عدم مطلق که مقابل وجود مطلق واجب است تزدین عبارات ناظرین را در ورطه جهل میفکنند و حالا دماغ رد و قدح دیگر مقدمات صرف شد آنچه شاه ولی الله محدث که از عهد خلفای سلسله احمدیه است در مکتوب مدنی میگوید کافی است در بیان معنی حقایق ممکنات میگوید

المعنى الثالث يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان احد القبيلتين منطبقة على الاخرى فكل ما فى الاسماء ظهر فى حقايق الممكنات وحقايق الاشياء عندهم متقابلات احدى القبيلتين فى غاية القوة والتمام والاخرى فى غاية الضعف والمقصان والضعف وهو عدم بعض ما فى القوى من القوة والمقصان وهو عدم بعض ما فى التمام من التمام مع الاشتراك^٢ فى اصل واحد بوجه من الوجوه فلا جرم هناك اصل الامر ثابت فى احد الطرفين على الوجه الاخر ممزوج^٣ فى الطرف الاخر بالعدم ثم نقول من اراد التعبير عن قائل الاسماء وفرعية الممكنات جاء بعبارةين احدهما هي ان الاسماء والصفات متميزة فى مرتبة العلم والثانية ان حقايق الممكنات هي عكوس الاسماء والصفات فى الاعداد المقابلة لها ولا فرق بين العبارةين الا فرقا ضعيفا لا يعجز عنه المفتشين عن حقايق الاشياء على ما هي عليه انتهى

مذفى ذواهره ما ند كنه اين تقرير وتقرير شاه ولي الله بشرط اتمامه در قاريل و تسويل مطالب مجدديه كنه در مبحث اعيان بعبارات شتى و افتخارات لا تحصى مذكور كرده بهتريين تاويلات است جزاء الله عنه خيرا وبا اين همه معلوم است كنه مذهب شيخ اكبر قدس الله روحه جامع جميع شتات و بتمام اين طريق است اما چه توان كرد

سرکشان با محسن خود هم جفاها میکنند

و هم شيخ ولي الله در مقرب مدنى ميگويد و بالجملة قد يفهم المعارف اصل استعداد فى الاعيان الثابتة و الاسم الذى يجده من بين الاسماء فينسب اليه فيقال حقيقة تعيين اسم از اسم الله الى غير ذلك و الشيخ المجدد معترف بهذا القول فى كثير من مكاتيبه و بالجملة فالقول بان حقايق الممكنات عكوس الاسماء المنطبعة و الاعداد المقابلة لها ليس

(1) ف اسماء (2) ف اشتراك (3) ف ح ممزوج (±) بشرط اتمامه

در ف و ح نیست

مخالفاً. لکلام الشیخ ابن العربی و اتباعه و کم لهم من تصریح
 او تلویح بهذا المعنى وقد اومأ الى وجه المسئلة ولا حاجة
 لها الى دقل كلامهم و الاطخاب من تصريعاتهم و القول بان
 حقائق الممكنات هي الاسماء بمعنى ان الاسماء هي المتصلة في
 الوجود و لها ظل في الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات او
 بمعنى ان المعارف له ما من الاسماء وهو حقيقة التي يرجع
 اليها ليس مخالفاً لکلام الشیخ المجدد ولو شئنا لاقبنا براهين
 كثيرة من كلامه على كلامه فجهل كلام الشیخ المجدد انه وجد
 بعض مقال الشیخ ابن العربی و اتباعه فحمله على ما يخالف
 وجدانه و تلك فلتة علمية لامنزلة كشفية و الفلتات لا يفلو منها
 العلماء ولا يضر علو مقامهم ان يوجد في بعض كلامهم
 انتهى كلامه

اما مخفى ذمذد كذ فلتة علمية مضر علو مقام صوفية
 ليست لكن شیخ مجدد این مقصد را از کشفیات خرد نوشته
 و از کشفیات هم آنچه مدفوظ از خطا و زلل است داشته و
 مجال آن هم نگذاشته اگر کسی در محل توجیه گوید که غلطی
 کشف هم مضر مقام صاحب کشف نیست در آخر همین مکتوب که
 برای شرح اعیان ثابتة منعقد ساخته می نویسد

ای فرزند این معارف که تحریر یافته است امید است
 که از الهامات رحمانی باشند که اصلاً شائبه وساوس شیطانی
 را در آنجا مجال نبود دلیل بر این معنی ندارد که چون در
 صدد تحریر این علوم شد و ملتجی بجناب اقدس خداوندی
 جل سلطانه گشت دید گویا حالانکه انبیاء کرام علی نبینا و
 علیهم الصلوة والسلام از نواحی آن مقام دفع شیاطین میکردند
 و نمی گذاشتند که در حوالی آن مقام بگردند

فرع - الماهیات كلها وجودات خاصة علمية لانها ليست ثابتة
 في الخارج منذكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين

الموجود و المعدوم كما ذهب اليه المعتزلة لان قولنا الشئ
 اما ان يكون ثابتا في الخارج و اما ان يكون بديهييا و الثابت
 في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة و غير الثابت هو المعدوم
 و اذا كان كذلك فثبوتها حينئذ منفية عن الوجود الخارجي في
 العقل و كلما في العقل من الصور فايدة من الحق و فيض
 الشئ من غير مسبوق بعلمه فهي ثابتة في علمه تعالى و
 علمه وجود لانه ذاته ولو كانت الماهيات غير الوجودات
 المتعينة في العلم لكانت ذاته محلا لامور المتكثرة المتغيرة
 لذاته حقيقة و هو محال وما يقال فاذا نتصور الماهية مع ذواتها
 عن وجودها انها هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو دخل
 عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن الشئ ولو سلمنا ذواتها
 عن وجودها الذهني مع عدم الذهن عنها لا يلزم ايضا ان تكون
 غير الوجود مطلقا لجواز ان تكون الماهية وجودا خاصا يعرض
 لها الوجود في الذهن كما يعرض لها في الخارج فيحصل الذهن
 عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها و الوجود قد يعرض
 لنفسه باعتبار تعدده كعرض الوجود العام اللازم للوجودات
 الخاصة و الحق مأمور من ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات
 فتعين و يمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى فتصير حقيقة
 ما من الحقائق الاسماء فصورة تلك الحقيقة في علم الحق
 تعالى هي المسماة بالماهية و العيون³ الثابتة و ان شئت قلت
 تلك الحقيقة هي اسمائية لانه ايضا صحيح و هذه الماهية لها
 وجود خارجي في عالم الارواح وهو حصولها فيه و وجود في
 العالم المثالي وهو ظهورها في صورة وحدانية و وجود في
 الدس وهو تحقيقها فيه و وجود علمي في اذهاننا وهو ثبوتها
 فيه و من هنا قيل ان الوجود هو الحصول و بقدر ظهور نور
 الوجود و كمالاته في مظاهرها تظهر تلك الماهيات و لرازمها
 تارة في الذهن و اخرى في الخارج فيقوى ذلك الظهور و يصف

بحسب القرب من الحق و البعد عنه و قللة الوسائط و كثرتها
 و صفاء الاستعداد و كدرته فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة
 لها و للبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات في انفسنا هي
 ظلال تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس عن
 المبادئ العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من
 تلك الحضرة و لذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه
 الا من تنور قلبه بنور الحق و ارتفع الدجاب بينه و بين الوجود
 المنفرد فانه يدرك بالحق^٢ تلك الصور العلمية على ما هي عليه
 في انفسها و مع ذلك بقدر أدنية يتمجب من ذلك فيحصل التميز
 بين علم الحق بها و بين علم هذا الكامل فغاية عرفان
 العارفين اقرارهم بالحجز و التقصير و علمهم برجوع الكل اليه
 وهو العلم الخبير

فرع - الاعيان من حيث تعييناتها العدمية و امتيازها من
الوجود المطلق واجبة الى العدم و ان كانت باعتبار الحقيقة و
تعيينات الوجودية عين الوجود فاذا قرم سمعك من كلام العارفين
ان عين المخلوق عدم الوجود كلة اليه تلقى بالقبول فانه
يقول من هذه الجهة كما قال امير المؤمنين كرم الله وجهه
في حديث كميل رضي الله عنه صرح المعلوم مع مدح الموهوم
و امثال ذلك كثيرة في كلامهم و الهراء من قولهم الاعيان
الثابتة في العدم او الموجودة من العدم ليس ان العدم ظرف
لها اذ العدم لا شئ مدح بل الهراء انها حال كونها ثابتة في
الحضرة العلمية متلبسة بالعدم الخارجي موصوف به فكانها كانت
ثابتة في عدمها الخارجي ثم اليها الحق خلقة الوجود الخارجي
ايها فصارت موجودة و الله اعلم انتهى كلام القيصري من المقدمة

(1) ف نصيبنا (2) ف بقدر ذية (3) ف التعينات (4) ف ان
 عدم عين المخلوق

اصل سی ام در نفی مجعولیت اعیان

عارف جامی میفرماید:

رباعی: —

اعیان بدضیض عین نا کرده نزول
حاشا که بود بجعل جاعل مجعول

چون جعل بود افاضه نور وجود
توصیف عدم بآن نباشد معقول

صوفیه موحیدین باذکهار محققین متفق اند در نفی مجعولیت از اعیان ثابتة و ماهیات و کلام شیخ محقق صدر الحاق و الدین القونوی و متابعان او قدس الله ارواحهم ناظر بآنست که نفی مجعولیت از اعیان ثابتة بنابر آنست که جعل را عبارت میدارند از تاثیر موثر در ماهیات باعتبار اضافه وجود عینی خارجی وجود برایشان و شک نیست که اعیان از آن حیثیت که صور علمیه اند وجود خارجی از ایشان منتفی است پس لازم آمد^۱ انتفای مجعولیت نیز و بعضی از محققان ارباب نظر را اینجا تحقیقی است و حاصلش آنست که ماهیات ممکنات هم چنانکه در وجود خارجی محتاج اند بفاعل و در وجود علمی نیز محتاج اند بفاعل خواه^۲ این فاعل مختار باشد و خواه موجب پس مجعولیت بمعنی احتیاج^۳ بفاعل از لوازم ماهیات ممکنه است مطلقا خواه در وجود عینی و خواه در وجود علمی و اگر مجعولیت را تعبیر کنند باحتیاج بفاعل در وجود خارجی قول بنفی مجعولیت از اعیان ثابتة صحیح باشد اما پرشیده نماند که این تحقیق و تفتیش تکلف است و راجع باصطلاح پس صواب درین مقام آنست که گویند مراد بنفی مجعولیت از ماهیات عدم احتیاج ایشان است فی حد انفسها بجعل جاعل و تاثیر موثر زیرا که ماهیت سواد مثلا وقتی که ملاحظه کرده نشود با او مفهوم دیگر و رای مفهوم

(۱) ف 'وجود' در ف نیست (۲) ف آید (۳) ممکنه (۴) ه

بعاقل (۵) ف محتاج (۶) 'این' در ف نیست (۷) ف بماهیات

سواد عقل محض جعل و تاثیر را در وی تجویز نمیکنند بسبب آنکه میان ماهیت و نفس خودش مغایرتی نیست تا فاعل در صفت^۱ بجعل و تاثیر او را نفس خودش گرداند و هم چنین متصور نیست جعل و تاثیر فاعل در صفت وجود بان محض که وجود را وجود گرداند بلکه جعل و تاثیر وی متعلق به ماهیت است باعتبار موجودیت باین محض که ماهیت را متصف میگرداند بوجود هم چنانکه تاثیر صباغ مثلا در ثوب مصبوغ نه بآنست که ثوب را ثوب گردانیده است یا صبغ را صبغ بلکه بآنست که ثوب را متصف بصبغ گردانیده است پس باین تقدیر هر یک از نفی مجعولیت ماهیات فی حد انفسها و اثبات مجعولیت ایشان باعتبار اتصاف بوجود صدیق باشد که لا یخفی علی الفطن الزکی انتهى

جعل بر دو قسم است بدانکه جعل بر دو قسم است جعل مرکب و جعل بسیط جعل مرکب آنرا گویند که جاعل یک شی را بشی دیگر متصف سازد چنانچه صباغ ثوب را اسود مینماید و واجب مکن را موجود سازد پس مفاد این جعل چنانچه ذکر رفته آن است که جعل متعلق باقصاص شی بوجود است و این قسم جعل مقتضی دو امر است یکی مجعول که ثوب باشد مثلا

دوم اسود که مجعول الیه است و تمام فرق و اثار قایل باین جعل اند و احدی از بلکه و صبیان هم باذکار آن نخواهد برخاست

و جعل بسیط آن را گویند که نفس ماهیت شی^۲ از جاعل افاضه یابد پس اینجا مجعول واء کافی است جمعی از حکما قایل اند بجعل بسیط مشائیین و متکلمیین مذکور جعل بسیط اند از شیخ ابو علی بن سینا منقول است

که گفته ما جعل الله الشمس مشمساً بل جعل الشمس موجوداً و
 دلایل طرفین و خدشات و شبهات جانبین در کتب مبسوطه
 مبین و محرز است اما متاخران ارباب تحقیق اثبات جعل بسیط
 نهوده اند و مشتبان جعل بسیط نیز دو فرقه شدند فرقه
 اولی چنانچه علامه دوانی و میر باقر داماد اثبات جعل بسیط
 متعلق بماهیت نهوده اند از ملا جلال دوانی پرسیدند که در
 جعل بسیط چه می فرمائی در جواب فرمود الحمد لله الذی خلق
 السموات و الارض و جعل الظلمات و النور و این بیت حافظ
 شیرازی رحمه الله علیه باستناد گذرانیده

گفتم این جام جهان بین بتو می داد حکیم
 گفت آنروز که این گنبد مینا گردد^۱

پس جعل الله الشمس مشمساً باطل که مقتضی تغایر است
 در میان شی و نفس وی و جعل الله الشمس صمدیه که نفس
 شمس از جاعل افاضت یافته نه آنکه شمس را شمس ساخته
 و چون این مقدمه را خوب بتفتیش نظر دییده میشود چنان
 معلوم میگردد که افاضه نفس ماهیت از جاعل که مفاد جعل بسیط
 است و گردانیدن جاعل ماهیت را بوجود و متصف بوجود که
 مفاد جعل مرکب است یکی مینماید زیرا که وجود نفس تقرر
 ماهیت است فی ای ظرف کان پس افاضه نفس ماهیت فی
 الحقیقت افاضه تقرر اوست که تقرر ماهیت از ماهیت مغایر
 نیست مگر گویند که افاضه ماهیت در خارج بعینیه جعل
 مرکب است اما افاضه او در علم مغایر خواهد بود که ثبوت
 غیر وجود است

• حالا آمدیم بر سر اعیان ثابت که اینجا حال چیست پس
 بدانکه حضرت شیخ اکبر رضوان الله علیه قایل است بعدم
 تعلق جعل باعیان در مرتبه علم و بر این قول مبتنی است
 بر قضا و قدر چنانکه پیشتر بیان کرده میشود نزد این فقیر

که تلمیذ معنوی حضرت شیخ است بسبب قول بعدم تعلق
 جعل باعیان بطلان جعل بسیط نیست بلکه^۱ افاضه اعیان از
 حضرت وجود بجهت^۲ و احتیاج آنها به فیض مقدمه ایست که
 اندکار آن متعشی نخواهد بود زیرا که عالم اگرچه موجب
 باشد اما این قدر خود متحقق که اگر ذی دانست این صور
 علمیه را در مرتبه علم ثبوت نهیگشت هر چند بایدجاب
 دانست اما ثبوت آنها موقوف بر علم عالم است و احتیاج
 آنها بعالم در ثبوت عامی متحقق بلکه این عدم تعلق باعیان
 بنابر آنست که لاشی مدخ و عدم صرف قابل تعلق علم نیست
 پس علم متعلق نیست مگر بشیون ذاتیه خود که مندرج
 در مرتبه ذات اند پس این شیون ذاتیه که بهیچ الوجوه
 عین ذات اند در مرتبه ذات و هنوز بدام غیریت اعتباریه
 نیز متمسک نیستند و در مرتبه نزد عالم تعالی شانه بانفسها
 فی ضمن علم بذات حاضر خواهند بود و شی جاعل نفس
 خود و ذاتیات ذات خود نخواهد بود خواه بجعل بسیط خواه
 بجعل مرکب پس تخیل مستحیل تخیل جعل است در شی
 و نفس خود باین معنی که جاعل و مجعول نفس شی باشد
 استحاله لازم می آید نه تخیل در جاعل و مجعول آفریده در
 مجعول و مجعول الیه متغایرین^۴ که فی الجملین المشهورین
 یعنی البسیط و الهولف (و ایضا نظر دقیق حاکم است که
 مقصود صوفیه ذی جعل اختیار است نه افاضه ایجابی) و چون این
 مقدمه مهمل شد بدانند که واجب شیون ذاتیه خود را در

(۱) ف ح زیرا که (۲) ف بدت (۳) در ف وح این عبارت چنین
 است - پس این شیون ذاتیه که ذاتیات یا لوازم ذات اند
 در مرتبه علم نزد عالم تعالی شانه بانفسها حاضر خواهند
 بود و شی جاعل نفس خود و ذاتیات و لوازم ذات خود نخواهد
 بود خواه بجعل بسیط خواه بجعل مرکب (۴) عبارت قوسین در ف

مرتبه علم مخایر آن اطوار و آثار که در مرتبه ذات باین شیون مندرجه ثابت بود نهی توان دانست مایبذل القول لدی پس این شیون ذاتیه را چنانکه در مرتبه اندراج و اندماج بودند و در مرتبه علم دانست به کم و کاست و به تغیر و تبدیل ضرورتا این علم تابع معلوم خواهد بود که بهر طوریکه معلوم فی حد ذاته بود دانست و بهر طوری که دانست افاضه وجود خارجی بر آن فرموده پس خلق تابع قدرت و قدرت تابع اراده و اراده تابع علم و علم تابع معلومات که شیون ذاتیه او سبحانه است

شیخ اکبر در فص^۱ عزیزیه میفرماید اعلم ان القضاء حکم الله فی الاشیاء بدادیکه قضا حکم الله سبحانه است که اسم جامع است در اشیاء ازلا باحوال که جاری اند بر اعیان آنها تا ابد و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و حکم حق سبحانه در اشیا برحد علم او است سبحانه بان اشیاء و دران اشیا و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات ماهی علییه فی انفسها و علم الهی در اشیاء واقع است برطبق آنچه عطا کرده است حق را معلومات ازان احوال که اشیا بران اند درحد ذات خود یعنی آنچه احکام و آثار مرآن اشیارا فی حدذواتها^۲ به تغیر و تبدیل و جعل تجعیل ثابت اند و استعدادات آنها مقتضی آن احوال اند حق سبحانه تعالی آنها را بر همان حالات ثابتة علم میفرماید اگر اشیارا چنانکه فی حدذواتها ثابت اند داند علم الهی قاصر باشد از ادراک اشیاء کها هی و بعد از علم اشیاء و احوال مقتضیات آنها اگر آنچه بلسان استعداد تقاضا میکند دهد و بوجود زیارد بخل است و حاصل آنکه اگر خیر را خیر و شر را شر نداند چهل بدقائق اشیا لازم می آید و اگر طالب خیر را خیر و طالب شر را شر نداند بخشد یا عجز از عطا یا بخل از سفا لازم می آید و هر دو در حق باری سبحانه محال است

سوال اگر گویند که طالب خیر را دادن خیر جود و عطاست و اما طالب شر پس بخشیدن شر باو عطا نباشد بلکه صرف او از شر عطا است

جواب شر و عذاب و بد و الم بر چیزی اطلاق میکنند که بطبع آن شخص ناملایم باشد و اگر بطبع ملایم بود و مخالف طبیعت او نباشد ادرا نسبت بآن شخص شر و بد نخواهند گفت چنان که سمندر که طبع او مقتضی آتش است و ماهی که طبیعتش ملایم بغرق دریا است پس هر چند این حرق و غرق نسبت باشیاء دیگر شر است اما نسبت بطبیعت سمندر و ماهی عین خیر است نهی بینی که اگر سمندر را از آتش و ماهی را از دریا بیرون کشند می میرد و یک دم هم آتش نهی گیرد پس مستعد شر را خیر دادن عین شر است نه خیر و القدر توقیت ماهی علییه الاشیاء فی عینها و قدر عبارت است از موقت ساختن آنچه اشیا برآذست در حد ذات خود من غیر مزید به زیادت و تصرف فها حکم القضاء علی الاشیاء الابهی پس حکم نکرد قضا برایشیاء مگر بهمان اشیای از ما است که بر ما است و هذا هو عین سر القدر و این وقوم حکم قضا برایشیاء و بر مقتضیات استعدادات غیر مجعوله ایشان عین سر قدر است لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید در حق کسی که باشد او را ولی یعنی صاحب دل و صاحب کشف و الهام باشد باکسیکه میدارد گوش خود را یعنی بشنود بسمع قبول در حالیکه او شاهد باشد و شهادت اینجا عبارت از کمال اطاعت و حضور قلب است که محل شک و ریب نداشته باشد فذلک الحجة البالغة پس خاص^۲ خدای را است حجت بالغة و کامله پس هرگاه روز مدشر مطیع به بهشت در آید و عاصی بدوزخ عاصی گوید مرا بدوزخ چرا فرستادی - حق سبحانه فرماید بسبب عصیان تو باز عاصی گوید مرا عاصی چرا آفریدی حکم رسد که استعداد تو معصیت

را از من جواد مطلق طلبید برطبق سوال توترا عاصی آفریدم
 بازوی الاحاح کند که استعداد عصیان مرا که داد حق تعالی گوید
 استعدادات مجعول بجعل من نیستند فالحاکم فی التحقيق تابع
 لعین المسئلة التي يحکم فیها بهاتقتضیه ذاتها پس حاکم یعنی
 حق سبحانه در تحقیق تابع است هر عین مسئله را که حکم
 میفرماید حاکم تعالی شأنه دران مسئله بآنچه تقاضا میکند ذات
 آن فالهکوم علیه بهاء و فییه حاکم علی الحاکم ان یحکم علیه
 بذالک پس آنچه حکم کرده شده بروی بآنچه الخیر محکوم علیه
 دران حال است حاکم است برحاکم که حکم کند بران محکوم
 علیه بهمان حکم فکل حاکم محکوم علیه بهادکم به و فییه
 کان الحاکم من کان پس هر حاکم در باطن محکوم علیه
 است بآنچه حکم کرده بوی دروی هر حاکمی که باشد در
 ردک طبیب که بظاهر حاکم است بر مریض در منع بعضه
 اغذیه اما چون خوض نظر را کار فرمایند دانند که ماده مریض
 حاکم است بر طبیب که مرا باین دواعلاج کن و ازان غذا و
 دوا امتناع کن و هر چند محکومیت طبیب بگفتن می آید اما
 انصاف آنست که این محکومیت بهزاران درجه فایق است برحاکمه
 که به خلاف طبیعت مریض حکم کند پس این محکومیت نقص
 حاکم نیست بلکه کمال اوست فتدقیق هذه المسئلة پس تحقق کن
 این مسئله را در خاطر خود فان القدر ما جهل الابدشده ظهوره پس
 بدرستی که قدر مجهول نگشته است مگر بجهت شدت ظهور
 خود فلم یعرف و کشر فییه الطلب و الاحاح پس دانسته نشد قدر
 بسبب غایبه ظهور و زیاده شد دروی سوال و استبعاد در انکشاف
 سران و شیخ مجدد که خود را مجدد الف ثانی قرار داده در
 مکتوبات خود بر لفظ حاکم و محکوم هنگامه بسیار نهوده و
 استغفار به شمار از محکوم گفتن حق سبحانه تعالی نهوده چه کند
 که ویرا غیر از لفظ محکوم عبوری نیفتاده و اگر عبور نهوده
 بحکم تجدید معارف الف اول بخاطر جانده گرفته باین معنی بلند
 رخصت التفات داده ماشاء الله کان و عالم یشاء لم یکن و چون
 سخن طایفه حق است شیخ را در کلام اضطرابه لاحق میشود و

حق اورا کشان کشان بهمان کلمات می آرد جابجا میگوید ممکن عدم است و ماوای هر شر و فسادى که درو میشود از اقتضای حقیقت عدمیه او است و لیس هذا الارجوم بالقول الاول مگر اینکه اطلاق لفظ محکوم ذکرده اما حاصل معنی آن در ضمن این بیان نهوده قفامل

شیخ عبدالکریم جیلی رحمه الله علیه درین مقام سفت جرأت نهوده میگوید فقد سہی الامام محی الدین ابن العربی این نسبت سہو بشیخ سہو عظیم ازو واقع شده و نهیداند که صدیق اکبر رضی الله عنه میفرمایند یالیتنی کنت سہو محمد همین قسم شیخ عبدالکریم جیلی را سہو شیخ اکبر حکم معارف صدیقیه جلیه دارد و شیخ احمد سرھندی المجدد هرچند در رسایل دیگر و مکاتیب خود انکار عدم مجعولیت باصرار نهوده اما در مکتوبات جلد ثالث که مکتوبات اواخر عمر شیخ اند تصدیق بنفی مجعولیت نهوده فلیرجع الیه

قال القیصری الاعیان من حیث انها صور علمیه لایوصف بانها مجعولة لانها حیثیة محدودة فی الخارج و المجعول لایكون الاموجودا كما لایوصف الصور العلمیه و الخیالیة التي فی اذهاننا بانها مجعولة ما لم توجد فی الخارج و لو كانت كذلك لكانت المهمتات ایضا مجعولة لانها صور علمیه فالجعل انها یتعلق بها بالنسبة الى الخارج و لیس جعلها الا ایجادها فی الخارج لان الماهیه جعلت ماهیه فییه و لهذا المعنی تتعلق الجعل بها فی العلم اولی و حیثیة یرجع النزاع لفظیا ان لایمکن ان یقال ان الماهیات لیست بافاضة فایض فی العلم و اختراعه و الیلزم ان لایكون حادثه بالحدوث الذاتی لكنها لیست مخترعة كاختراع الصور الذهنیه التي لنا اذا اردنا اظهار شی لم یکن لیلزم تاخر الاعیان العلمیه عن الحق فی الوجود تاخرا زمانیا بل علمه تعالی ذاته بذاته یتلزم الاعیان من غیر تاخرها عنه تعالی فی الوجود فتتحین العلم الذاتی بعلم تلك الاعیان لایعلم اخر كما توهم من جعل علمه بالعالم عین الحقل الاول (فافهم و الله اعلم انتهی کلامه)

اصل سی و یکم در بیان العلم تابع للمعلوم

بدانکه سائر متکلمین قول خود را مطلق داشته اند باین که علم تابع معلوم است و اطلاق دارند بر صحت این حکم بدینکه بعض ایشان بآن رفته اند که این حکم ضروریست و فریقی از ایشان بر صحت این مقدمه استدلال میکنند باشیامان جمله آنها اگر اعتقاد تابع معتقد نبود بلکه معتقد تابع اعتقاد باشد پس می باید که حقایق تابع اعتقادات باشند پس اگر چیزی را سواد مثلا اعتقاد کنیم لازم که سواد گردد اگرچه در نفس الامر سواد نباشد و علی هذا القیاس حلو و حامض و غیر آن از سایر صفات و بدستور اگر عالم را قدیم^۱ اعتقاد نهائیم قدیم باشد و معلوم آن الامر پس هذا پس ثابت شد که اعتقاد که جنس علم است تابع معتقد است نه بالعکس و این قضیه را اوایل یحتمل حکماء قدما تسلیم نمی کنند علی الاطلاق بلکه تقسیم میکنند علم را بدو قسم اذفعالی و فعلی و میگویند اذفعالی تابع معلوم و مطابق اوست و اراده میکنند از علم اذفعالی علمی که بواسطه موجودات خارجی و مستفاد از جهت آنها است و میگویند که علم اذفعالی متأخر فی المرتبة^۲ بوجود الزمان از تحقیق حقایق و حصول ماهیات است و اکثر علوم سایر الناس ازین جنس است و اما علم فعلی پس نزدیک حکما معلوم تابع آن علم است و متحقق میگردد وجودیکه نسبت این علم و صور علمیه او را حاصل میشوند در علم و باز نسبت این صور وجود صور خارجی دست میدهد و تمشیل میکنند، این علم فعلی را بکسی که سبقت نماید بذهن او صورت متخلیه که اصلا وجودی او را تقدم نه نهوده مثلا نجار صورت سریری یا صنایع صورت صناعتی که پیش از آن نهوده باشد در ذهن خود قرار دهد و بعد از آن برطبق آن در خارج صورت سریر یا صناعتی دیگر

(۱) ح کنیم (۲) ف فی المرتبة او فی الزمان (۳) ف از تحقیق حقایق حصول ماهیات است

بسازد پس آن تصور بسبب وجود خارجی آن متصور خواهد بود و میگویند که علم باری کلام فعلی است که در وی علم اندفعالی اصلا نیست زیرا که باریتعالی استفاده نمی فرماید علم بالاشیا را از وجودات ادها والا لازم آید دور زیرا که علم وی تعالی باشیا برین تقدیر متاخر از وجود اشیا است و وجود اشیا متاخر از علم باشیا و میگویند صحیح نمیشود و آنچه مشایخ معتزله گفته اند که معلومات حقایق اند ثابت فی انفسها و متمیز بذاتها و علم باری بان علی ماهی علیه فی انفسها است وجه عدم صحت آن گفته اند که از ثبوت بدو یافت نمی آید مگر وجود حصول اشیا فی الاعمیان پس رجوع افتاد با آنکه باطل کرده آمدیم که علم باری صحیح نیست که مستفاد از وجود اشیا باشد و دفع نمیکند ایشان را یعنی معتزله را فرق در ثبوت و وجود زیرا که اگر اراده کرده اند به ثبوت فی انفسها تحقق و تمیز اشیا فی انفسها از اغیار خود پس همین معنی وجود فی الاعمیان است و نیز صحیح نمیشود از کسیکه ذی میکند که معدوم ثابت است دعوی آنکه علم تابع معلوم است زیرا که معلوم بر این تقدیر لیس بشی است پس علم ویرا تابع چگونه تواند شد که معلوم برین تقدیر ذی صرف و عدم مدحض است و معلومیت را وجود یا ثبوت شرط پس لازم می آید که اشیا معلوم باری نباشد لاعدد الوجود و لا قبل الوجود فلا علم ولا معلوم و این مذهب از هیچ کس مدعی نیست مگر از هشام ابن الحکم و در وی آنچه فساد است بین است و این است حجت کسیکه تقسیم میکند علم را بدو قسم و چون این مسئله از مهمات مسایل است لهذا اطّاع کلام درین مقام مضایقه دین داشته و برین تقریر حکما ایراد بچند وجه وارد کرده است

ایرادات چند - اول آنچه محقق طوسی گفته که علم واجب کلام فعلی بودن صحیح نمیشود زیرا که علم واجب بذات خود البته

فعالی نیست و اینجا محقق طوسی علم را بجهت قسم منقسم میسازد یکی علم اذفعالی چون علم موجودات که مستفاد از معلومات است دوم علم فعلی که علم باری بمخلوقات است که مقدم است بر وجود مخلوقات سیوم مالیس بفعالی ولا اذفعالی چون علم باری بذات خود اما تحقیق آنست که علم باری بذات خود علم اذفعالی است زیرا که علم اذفعالی ماکان حاصل بواسطه العلموم و مستفادا من جهة است و شک نیست که علم واجب البتة مستفاد و مطابق معلوم که ذات واجب است و متاخر است بالمرتبة از معلوم جل شانده و بدستور علم واجب بصفات کامله و شیون ذاتیه خود نیز اذفعالی خواهد بود زیرا که صفات کامله و شیون ذاتیه او در مرتبه ذات مندرج اند و علم او تعالی بان شیون چنانکه در نفس الامر هستند متعلق خواهد شد و اگر علم او بشیون ذاتیه فعلی باشد لازم می آید تخیل جعل درمیان شی و ذاتیات و لوازم ذاتیه او و هومحال و چون بهذهب صوفیه همان شیون در مرتبه اندماج ذاتی شیون اند و در موطن تفصیل علمی صور علمیه و اعیان ثابتة و حقایق ممکنه و در مرتبه ظهور خارجی صور وجودیه و موجودات خارجیة و اعیان اشیا اند پس برین تقدیر علم واجب باشیا هم علم اذفعالی باشد نه فعلی و علم اذفعالی خود بهذهب اوایل نیز تابع معلوم است پس صادق آمد کلامیه صوفیه که بمطابق متکلمین قایل اند که علم مطلقا تابع معلوم است فتأمل فییه

دوم آنکه فعلی بودن علم باری موقوف بر آن است که ایجاد اشیا بمحض علم باشد و محقق طوسی در منج لزوم دور میگوید که ممکن است که وجود ما عدا باری تابع باشد قدرت او را و مستفاد از جهت قدرت باشد نه از جهت علم و علم مطابق باشد وجود ماعدا باری را لا علی سبیل التبعیة ولا علی سبیل التبعیة و لزوم دور نیست مگر بران تقدیر که وجود اشیا مستفاد از علم باشد

باید دانست که مراد کسیکه علم را تابع معلوم میگوید آن نیست که علم مستفاد از معلوم باشد بلکه مقصودش از تابعیت مطابقت علم است با علیّه المعلوم فی نفسه و محضه اذفعالی نیز باین طریق توان گفتن پس قباحته در قول العلم تابع للمعلوم وارد نیست و آنچه درین دلیل مذکور است که قول مشایخ معتزله به ثبوت محدود ممکن فی نفسه و فرق در ثبوت وجود مقید و صحیح نیست صریح البطلان است زیرا که در اصل سابق حقیقت ثبوت و قبلیت او از وجود بیان کرده شد مدقق طوسی میگوید که ما میدانیم که محیط باثنی عشره قاعده محسوسات^۱ مثلاً مدقق^۲ و متمیز است از اغیار خود و شک میکنیم در وجود آن فی الاعیان پس برین تقریر ثبوت مرادف است وجود مطلق را یعنی خواه ذهنی باشد خواه خارجی و اما وجود فی الاعیان پس البته ثبوت اعم است و قبل و نیست و تحقیق مقام به تعیین معانی علم صورت ذی بنده پس بدانکه اختلاف است در علم بعضی میگویند بدیهی است و دلایل ایشان همه مخدوش و مدخول اند و اکثری برانند که علم را حدیست یا رسمی پس اینجا باختلاف اقوال حدود چند برای علم در اقوال علم مذکور اند

حدود چند برای علم - حد اول اعتقاد الشی علی ماهو مع اقتضای سکون النفس

حد دوم معرفة المعلوم علی ماهو علیّه

حد ثالث مابه یتصف الذات بانها عالمه مرجع این حد باذکشاف معلوم است زیرا که بسبب اذکشاف ذات عالم متصف میگردد بکونها عالمه

حد رابع مابه یصح احکام الاشیاء و اتقانها و این تعریف بلازم است زیرا که دلیل اثبات علم بواجب همین است که مامی بینیم که افعال مدکمه و اعمال متقنه در خالق و ایجاد و

نظم مصالح عالم از واجب صدور می یابند و این احکام و اتقان
به سابقه علم سفسطه است پس این تحریر به لازم است نه
حد حقیقی

حد خامس حصول صورة الشی عند الهدرک

حد سادس الصورة الماصلة من الشی عند الهدرک

حد سابع العلم هو الكشف في كشف المعلوم على ماهو عليه

حد ثامن اضافة الى المعلوم و على هذا القياس حدود دیگر
و چون در جمیع این حدود خوض نظر میکنیم همه بر علم انفعالی
منطبق و از صدق بر علم فعلی آبی اند مگر حد رابع که مابین
احکام الاشیاء و اتقانها است و چون آن تحریر به لازم است پس
از مبحث خارج آمد

و حاصل آنست که کسیکه قایل به ثبوت محدود است پس معلوم
نزد او متحقق و ثابت است و علم بآن البته علی ماهو علیه فی
ذفسه خواهد بود پس علم تابع معلوم است خواه علم واجب خواه
علم ممکن و کسیکه محدود را شی ثابت نمیداند و میگوید که
علم تابع معلوم است دلیل سخافت عقل اوست و چون در فصل
سابق حقیقت تعلق علم به محدود ممکن و ثبوت آن پیش از وجود
عینی و تمیز و تحقق آن بوجود علمی هم از قول صوفیه و حکیم
و متکلم بیان نهوده شد پس بلاشبکه مسئله العلم تابع للمعلوم
نیز باثبات رسید و احتیاج به چندین مرادوت کلام ندارد

شیخ ابراهیم کردی رحمه الله علیه در تمام تصانیف خود
تحقیق ثبوت محدود ممکن و موافقت آن بقول اشاعره بیان نهوده
اما کلام او در مسئله تبعیث علم للمعلوم مضطرب بنظر آمده
گاهی میگوید علم تابع معلوم است که محدود ممکن است و گاهی
میگوید علم تابع معلوم است که آن معلوم ذات واجبیه جامع
جمیع صفات کمال است و هر دو تقریرش مستحسن بلکه چون
محدوم از صور شیون ذاتیه واجبیه است پس قول بآنکه
معلوم متبوع محدود ممکن است راجح است بآنکه معلوم

متبوع شان ذاتی واجب است و نه آن هم در مرتبه ادراج
ذاتی عین واجب است و هم در مرتبه اعیان من حیث انها
عین الذات المتجلية عین ذات واجب است فتفکر و تذکر و تدبیر

اصل سی و دوم در لاتناهی معلوم

بدانکه این مقام اصعب مقامات است بددیقه فرقه از حکما
قایل اند که علم الهی متعلق بخیر متناهی نیست قال فی شرح
المواقف الرابعه من تأک الفرق من قال انه لا یعقل من غیر
المتناهی ان المعقول متمیز عن غیره لان العلم اما دفس التمییز
او صفته یوجب التمییز و لانه لو لم یتمیز عن غیره لم یکن
هو بالمعقولة اولى من غیره و غیر المتناهی غیر متمیز عن
غیره بوجه من الوجوه والا لکان له حد و طرف به متمیز و
ینفصل عن الخیر و اذا کان له طرف فایس غیرمتناه هذا خلف

و الجواب من وجهین الاول انه معقول من حیث

انه غیرمتناه یعنی^۲ ان المجموع من حیث هو مجموع متمیز عن
غیره بوصف اللاتناهی و معقول بحسبه و ان کانت آحاده غیر
متمیزه کما ذکرتم و فیه نظر لان ذلک الوصف اعنی اللاتناهی
امر واحد عارض الخیر المتناهی وهو غیرما صدق علیه انه
غیرمتناه و النزاع انها وقع فیه لانه الموصوف باللاتناهی لافى
ذلک المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدۃ و لها لایجوز ان یقال
المراد ان مجموع ما صدق علیه معقول باعتبار عارضته لا ان عارضه
معقول فی نفسه اشار الی دفعه فقال و بالجملة فالنزع فی غیر
المتناهی تفصیلا لا اجمالا و ما ذکرتم علم اجمالی لا منازعه فیه
لا بد کیف ولا بد منه فی الذکر بعدم تمیزه

الثانی المعقول کل واحد واحد من غیر المتناهی و انه متمیز

عن غیره من تلك الاحاد و من غیره و لایضر فی تمیز کل واحد
واحد عدم تمیز الكل من حیث^۳ هو کل و لها لزم من هذا الجواب
کون غیرالمتناهی معلوما له تعالی تفصیلا لا اجمالا علی عکس الجواب

(۱) در ف و ح 'من' نیست (۲) ف الا متناهی (۳) ف حیث وهو

الاول اعترض عنه^۱ ايضا فقال و الحق انه يقول لانه ان المحقق
المتميز بحسب ان يكون له حد و نهاية يمتاز به عن غيره و انما
يكون كذلك ان لو كان تحققة بتميزه و انفصاله عن غيره بالحد و النهاية
و انه مهتم^۲ لان وجوب التميز لا يندرج في الحد انتهى كلامه

و آنچه درین جواب است مخفی نیست و علی ای حال اگر
تنهای دلیل بر تمیز و محقولیت دارد جواب مصنف بهنج^۳ مجرد
تطبیق خواهد یافت و تحقیق مقام آن است که اگر بهذهب حکما
علم واجب کلیات مخصوص دارند هیچ^۴ اعتراضی وارد نیست که
کلیات متنهای اند و جزئیات غیرمتنهای پس عدم علم بنحیر متنهای
تسلیم کرده شد و بدستور بر مذهب کسیکه میگوید که علم
واجب صفت واحده است و تعلقات او حادث و حدوث در تعلقات
علم مخفی کمال واجب نیست پس وی نیز قایل شد بآنکه علم
واجب بجزئیات غیرمتنهای در ازل نیست بلکه در لایزال معلومات
نیز غیرمتنهای و تعلق علم نیز ذامتنهای و آنچه بعض علماء
متأخر در قول اشعری تدقیق نمودند که تعلق علم در ازل^۵ به
معلوم خالی از نوع^۶ جهل نیست پس توجیه نمودند بآنکه علم ازلی
اجمالی است و کمال ذات واجب همین علم اجمالی است نه علم تفصیلی
پس این شخص نیز قایل است باینکه علم بنحیر متنهای تفصیلا در
ازل متحقق نیست و لا اعتبار علیه

العلم قديم و التعلق حادث محقق دوانی در شرح

عقاید عضدیه میگوید و ما قال الظاهريون من المتكلمين من ان
العلم قديم و التعلق حادث لا يسمي ولا يفتنى من جوع^۷ اذا العلم
ما لم يتعلق بالشي لا يصير ذلك الشي معلوما فهو يفتنى الى ذى
كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت
المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم بالعلم البسيط الاجمالى
جميع الاشياء و ذلك العلم مبني للوجود العلم التفصيلى فى الخارج

(۱) ف اعترض عنه (۲) ف ح مفهوم (۳) ه مجرد و تطبیق
(۴) ح ذامتنهای ف متنهای (۵) ف اول پس (۶) ف نوعی (۷) ه یقتضى

کما ان العلم الاجمالي فينا مجداً لحصول التفاصيل فينا و بعض علما
و ساير عرفا مع ادايم ابن العربي و غيره من المحققين اكتفا
بعلم اجمالي در ازل و ذفي علم تفصيلي نقص شان و جرب ديده
قائل اند که علم الهی باشیا ازلا علی التفصیلی است و این فرقه را
محيص ازین اعتراض نیست که علم را حضور معلومات خواه بصورها
خواه باندفسها شرط است پس لابد که جمیع اشياء ازلا در علم حاضر
باشند مجتمعة مترتبة و حضور اجماعی منافی عدم تناهی است

و شيخ ابراهيم كردی رساله مستقل نوشته و نام آن التوصل
الی ان علم الله بالاشياء ازلا علی التفصيل گذاشته توجیهات بسیار
دران رساله ذکر کرده اما آنچه حق و متحقق است آنست که در
رساله مطلع الجود بتحقیق التمزیه فی وحدۃ الوجود می نویسد
و لما ظن الجلال الدواني لزوم ذلك بمنح المتكلمين النافين للوجود
الذهني وقد استدل على بطلان الامر الخبير المتناهي مجتمعة
او متعاقبة مترتبة او غیر مترتبة ببرهان التطبيق
فان قلت فعلى ما ذكره يلزم ان يكون معلومات الله متناهية
والا اذتقض البرهان

قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر
كما ذكره لكن ذلك مضموم لجواز كون علمه تعالى واحداً بسيطاً
كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمه
فلا يتصور التطبيق

اقول قد تبين ان علم الواجب تعالى متعلق بالاشياء ازلاوهی
صور مفصلة عدمية فان كان البرهان عنده لايجزى الا فی الموجودات
ذهنية كانت او خارجية كما هو ظاهر قوله بعد هذا ان الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجی علی تقدير حدوث العالم متناهية
فالتطبيق ان كان بحسب وجودها فی علم الله فهي هناك متعددة
غير متکثرة و ان كان بحسب وجودها فی الخارج فهي متناهية فلا
اقتراض ولا احتیاج الى القول بان علمه تعالى بالاشياء صورة واحدة

(۱) حضور (۲) ف حضور (۳) ف ح الجلال الدین (۴) ف ح ذكرت
(۵) ف ح ذكرت (۶) ف بسيط (۷) ف ح العوالم

منطبقة على الاشياء كلها وان كان يجرى في المعلومات المتهيزات
في انفسها من غير وجود ظلي ايضا فلامخلص عن الانتقاض لها
تبين ان المعلومات مفصلة في نفس الامر بصور ثبوتية انتهى
كلام الكردي

قال الجلال الدواني فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية
سواء كان العالم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجرى التطبيق
في المعلومات

قلت على تقدير حدوث العالم يكون المعلومات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي
فانها ليست غير متناهية واذ كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق
ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة
غير متكثرة واذ كانت بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية

قال ملا عبد الحكيم في حاشية هذا الجواب لا يحسم مادة
الشبهة لانا نهقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم ان يكون
معلومات متناهية في العلم التفصيلي او في العلم التفصيلي بل
الجواب من جريان البرهان في معلومات تعالى ما في تحليلات
الفارابي انه يعلم الاشياء الخبير المتناهية متناهية وذلك لان
الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التي بينهما غير متناهية
وهذه المناسبات يمكن ان نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده
فهي متناهية اذ قد يصح ان يوجد الاعراض والجواهر المتناهية
في الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود
النسب التي بينهما الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شيء ولا يوجد
لوازمه وهذه النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها
فما دامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة
و اذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل¹ و
اذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه² فايضا فاما
عقليا فالنسب التي بينهما ايضا موجودة ثم قال قولهم يكون

علمه تعالى بسیطا اجمالیا لائلا يلزم تناهی معلوماته بل لائلا
يلزم تكثر فی ذاته و صفاته انتهى بالفظه

و حاصل آنكه یا معلومات را متنهای باید گفت یا علم او
بغیر متنهای ازلا متعلق نباید شمرد و آنچه بعضی در جواب
میگویند كه عدم تناهی معلومات الهی باین معنی است كه
علمه تعالى لا یقف عند حد لای تجاوز عنه كلام ظاهر است زیرا
كه عدم تناهی باین معنی منافی تناهی بالفعل نیست زیرا
كه میتوان گفت كه علم الهی متعلق است بمعلومات متنهایی
بالفعل بنوعیكه اگر اشیا دیگر قابل تعلق علم باشند متعلق
گردد و متوقف نهاند اما آنكه در ازل امور غیر متنهایی بالفعل
من حیث الاجتماع و التفصیل حاضر اند نزد عالم تعالى پس
این معنی را باین معنی عدم تناهی كه لا یقف عند حد هیچ
مناسبتی نیست

معلومات الهیه غیر متنهای اند مخفی نهاند كه

اعتقاد بكون معلومات الله تعالى غیر متنهای از ضروریات دین
است اما آنچه مستغبط از الفاظ كلام الله واحادیث رسالت پناه
است همین قدر است كه معلومات الهیه غیر متنهای اند و
تفصیل آنكه این عدم تناهی نسبت بها است یا نسبت باو در
قرآن و حدیث نیست بلکه در آیات واحادیث متبادر عدم
تناهی نسبت بها است چنانچه لایحیطون به علما و امثال آن و
برهان عقای كه مناط آن بر اثبات تنزیه و نفی تشبیه است
نیز حاکم بهمین مدعا است زیرا كه در اثبات كمال تنزیه
عدم احاطه مخلوق بمعلومات خالق كافی است و تناهی معلومات
او نسبت باو تعالى موجب نقص در ذات و علم و دیگر صفات
كامله او نیست كه لا ینفی علی من له فطره سلیمه و طریقه
مستقیمه پس برای 'ركاب این تفصیل زاید كه از ضروریات
نیست مرتكب شدن آنكه علم تفصیلی واجب از جمله كمالات

ازلیه نیست و دیگر امور موهومه که موجب نقص در صفات علم
 اند چه ضرور بلکه مضر هداذا الله سبحانه سواء الطريق فتامل و
 لعل الله يحدث بعد ذلك امرا

اصل سی و سیوم در مباحث اسماء الهیه

اسم عین مسبی است یا غیر او
 اسم عین مسبی است یا غیر او و این مقدمه موقوف بر بیان
 معنی اسم است

اسم بدو معنی مستحیل است بدانکه اسم بدو
 معنی مستحیل است یکی ذات مح الصفات پس عالم اسم
 است یعنی ذات موصوف بحکم و قادر ذات مح القدرة و باین
 معنی شک نیست که هیچ کس در عینیت او بامسبی تردد نخواهد
 نمود و دیگر لفظی موضوع بازاء ذات محین موصوف پس شک
 نیست که کسی قایل بعینیت این اسم با مسبی آن نخواهد گشت
 و صوفیه اسم باین معنی ثانی را اسم الاسم خوانند و هر جا که
 اسم اطلاق میکنند معنی اول مراد میدارند

اسماء الله توقیفیه اند یا نه مبحث دوم اسماء الله
 توقیفیه اند یا نه جمهور قایل اند که اسماء الله توقیفیه اند پس
 جایز نیست که اطلاق کنیم بر الله تعالی اسمی مگر آنچه وارد
 شده باشد در شرع و معتزله میگویند جایز است اطلاق هر اسمی
 که معنی آن لایق قدس حضرت او باشد و قاضی ابوبکر با قلانه
 از اشاعره بآن رفته و این اختلاف در اسماء اعلام که در لغت
 موضوع اند نیست بلکه خلاف در آن اسماء است که ماخوذ از صفات
 و افعال باشند و شیخ محی الدین ابن العربی روح الله رحمه میفرماید
 اعلام الله لایجوز اجماعا ان یشتق له تعالی اسماء من نحو الله یستهزی
 بهم ولا من نحو قوله مکروا و مکر الله ولا من نحو قوله و هو خادعهم
 ولا من نحو قوله نسوا الله فنسیهم و ان کان تعالی هو الذی اضاف
 ذلك الی نفسه فی القران فنقلوه علی سبیل الحکایة فقط ادبامعیه

سجده و دخول منه من حيث انزله^۱ تعالی بعقولنا و مخاطبتنا
بالفاظ الایقه بنا لاجله

ان الهی و ان جلت مناصبها
لها مع السوقه الاسرارو السهر

فعلم ان تنزل الحق تعالی بعباده من جهه عظمت و جلاله
یزداد بذاک تعظیما فی قاب الخارف به قال تعالی و الله الاسماء
الحسنی یعرفه الوارده فی الكتاب و السنه و ما ثم الا حسنی لانه
لا یصح ان یكون بها مقابله انتهى

و در باب سابع و سابعین و هائمه گفته نهی رسد اهل
ادب مع الله را که اشتقاق کنند اسمی اگرچه حسن باشد برابر
است طریق آن کشف باشد یا نظر صدیح و نیز می فرماید در
کتاب قصد جایز نیست مارا که نام نهیم الله تعالی را مگر
آنچه نام نهاده است او برای ذات خود بر السنه رسل خود پس
آنچه او تعالی اطلاق فرموده است ما هم بر او اطلاق خواهیم
کرد و ملا فلا فانهان من به ولیه انتهى کلامه

ازین جا قیاس باید کرد که کسیکه اطلاق اسماء کهال که
لائق تقدس خداوندی اند به ورود شرم روا نمیدارد تجویز
احکام و الفاظ امکانیه چگونده بر واجب تعالی و تقدس خواهد
نمود قدس الله سره و افاض علینا بره

صفات الله نباید گفت مبحث سیوم شیخ اکبر در
تصانیف خود فرموده است که در اطلاق^۲ات خود صفات الله
نباید گفت اسماء الله باید گفت زیرا که در شرم صراحه
اطلاق صفات الله مروی نیست

تقسیم اسماء مبحث چهارم تقسیم اسماء اینجا چند
تقسیمات اند و هر تقسیمی باعتباری ممتاز است از تقاسیم دیگر
قیصری در مقدمه میگوید و اعلم ان للحق سجده و تعالی
بحسب کل يوم هوفی شان شیونات و تجلیات فی الهراتب^۴ الالهیه

و ان له بحسب شيوته و مراتبه صفات و اسماء و الصفات اما
 ايجابية او سلبية و الاول اما حقيقية لا اضافة فيها كالحيوة^١ و
 الوجود و القيومية على احد معنوية امر اضافة^١ محضة
 كالولية و الاخيرية او ذو اضافة كالربوبية و العلم و الارادة و
 الشان كالغنى و القدوسية و السبرحية و لكل منها نوع من الوجود
 سواء كانت ايجابية او سلبية لان الوجود يعرض لعدم و المعدوم
 ايضا من وجه و ليست الا تجليات ذاته تعالى بحسب مراتبه
 التى يجمعها مرتبة الالهية المحسوسة بلسان الشرع بالجماء وهى
 اول كثرة وقع فى الوجود و برزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية
 و بين المظاهر الخلقية لان ذاته تعالى اقتضت بحسب مراتب
 الالهية و الربوبية صفات متعددة متقابلة كاللطف و القهر و
 الرحمة و الغضب و الرضا و السفط و غيرها و تجمعها النحوت
 الجمالية و الجلالية اذ كل مايتعلق باللطف هو الجمال و مايتعلق
 بالقهر هو الجلال و لكل جمال ايضا جلال كالهيمان الحاصل من
 الجمال الالهى فاذة عبارة عن القهار^٢ العقل منه و تحييرة فيه و
 لكل جلال جمال و هو اللطف المستور فى القهر الالهى كما قال الله
 تعالى و لكم فى القصص حيويا^٢ لى الالباب و قال امير المؤمنين
 على كرم الله وجهه سبحانه من اتسعت رحمة لاوليائه فى شدة
 نقبته و اشتدت نقبته لاعدائه فى سعة رحمة و من ههنا يعلم
 سر قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات
 و هذا المشار اليه برزخ بين كل صفتين متقابلتين و الذات
 مع صفة معينة و اعتبار تجلى من تجلياته يسمى بالاسم فان
 الرحمن ذات لها الرحمة و القهار ذات له القهر و هذه الاسماء
 المملوطة هى اسماء الاسماء و من ههنا يعلم ان المراد بالاسم عين
 المسمى اذ غير ما هو و قد يقال الاسم للصفة و الذات مشتركة بين
 الاسماء كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات و ذلك التكثر باعتبار
 مراتبها الغيبية التى هى مفاتيح الخيب وهى معان محمولة فى

غيب الوجود الحق تعالى يتعین بها شیون الحق سبحانه و تجلیاته و ليست به وجودات عينية و لا تدخل فی الوجود اصلا بل الداخل فیها ما تعین من الوجود الحق فی تلك المراتب من الاسماء فی الوجود فی العقل محدودة فی العین ولها الاثر و الحكم فیها الوجود العینی كما اشار الیه الشیخ رضی الله عنه فی الفص الاول و من وجه یرجع التکثر الی العلم الذاتی لان علمه بذاته لذاته اوجب العلم بکماله ذاته فی مرتبة احدیه ثم الوحده الالهیه اقتضت ظهور الذات بکل منها علی انفرادها متعینا فی حضرة العلمیه ثم العینیه فحصل التکثر فیها

تقسیم الصفات و الصفات تنقسم الی ماله الحیطة التامة الکلیة و الی مالا یدون کذلک فی الحیطة و ان کانت هی ایضا محیطة باکثر الاشیاء فالاول هی الامهات من الصفات المسماة بثلاثه السبحة و هی الحیوة و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الکلام و سمیة عبارة عن تجلیة بعلمه المتعاقب بحقیقة الکلام الذی فی مقام جمع الجمع و الاسماء فی مقامی الجمع و التفصیل ظاهرا و باطنا لابطریق الشهود و بصره عبارة عن تجلیة و تجلی علمه بالحقایق علی طریق الشهود و کلامه عبارة عن التجلی الماصل من تعلق الارادة و القدرة لظاهر ما فی الغیب و ایجاده قال تعالى انها امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون و هذه الصفات و ان کانت اصولا لغيرها لکن بعضها ایضا مشروطة بالبعض فی تحققه اذ العلم مشروط بالحیوة و القدرة بهما و كذلك الارادة و الثلاثه الباقیه مشروطة بالاربعة المذكورة

الاسماء ایضا تنقسم الی اربعة و الاسماء ایضا تنقسم بنوع من التقسمة الی اربعة اسماء هی الامهات و هی الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و یجمعها الاسم الجامع وهو الله و الرحمن قال تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فلیه الاسماء الحسنی (ای فاکل منها الاسماء الحسنی) الداخلة تحت حیطتها فکل اسم

يكون مظهره أزليا و ابديا فازليته من الاسم الاول و ابديته من الاسم الآخر و ظهوره من الاسم الظاهر و بطونه من الاسم الباطن فالاسماء المتعلقة بالايجاد و الابداء داخله في الاول و المتعلقة بالاعادة و الجزاء داخله في الآخر و مايتعلق بالظهور و البطون داخله في الظاهر و الباطن و الاشياء لاتخلو من هذه الاربعة الظهور و البطون و الاوليه و الاخرية

تنقسم ايضا الى ثلثة و تنقسم بنوع من القسمة ايضا الى اسماء الذات و اسماء الصفات و اسماء الافعال و ان كان كلها اسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى اسماء الذات و بظهور الصفات فيها تسمى اسماء الصفات و بظهور الافعال فيها تسمى اسماء الافعال و اكثرها يجمع الاعتبارين او الثلات ك فيها ما يدل على الذات باعتبار و ما يدل على الصفات باعتبار آخر و ما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فاذة بمعنى الثابت للذات و بمعنى المالك للصفة و بمعنى المصطلح للفعل

اسماء الذات و اسماء الذات هو الله الملك الرب القدوس السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر العلي العظيم الظاهر الباطن الاول الآخر الكبير الجليل المجيد الحق المبين الواحد الاحد الماجد الصمد المتعالي الغنى^١ الثور الوارث ذو الجلال الرقيب

اسماء الصفات و اسماء الصفات الحى الشكور القهار القاهر المقتدر القوى القادر الرحمن الرحيم الكريم الغفار الغفور الودود الرؤف الدكيم الصبور البير العلیم الخبير الهدى الحكيم الشهيد السميع البصير

اسماء الافعال و اسماء الافعال هو البدي الوكيل الباعث المجيب الواسع الدسيب الحقيقت الحفيظ الخالق البارى المصور الوهاب الرزاق الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل الدكيم العدل اللطيف المحيد المحى المهيئت التوالى التواب المنتقم المقسط الجامع المغنى المانع الضار النافع الهادى البديع الرشيد

(1) در نسخه هامه ف وح العلى است (2) در ف وح الغفور مذكور فيست

هكذا عين الشيخ قدس الله سره الاسماء في كتابه المسمى
بانشاء الدوائر و نقلتها من غير تبديل و تغيير تبركا و تيمنا
بافاسه المباركة

اسماء مفاتيح الخيب و من الاسماء ما هي مفاتيح الخيب
التي لا يعلمها الا هو و من تجلى له الحق باللهوية الذاتية من
القطاب و الكهل قال تعالى عالم الخيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول الآية و اليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم
في دعائه بقوله او استأثرت به في علم غيبك و كلها داخلية
تحت الاسم الاول و الباطن بوجوه هي الهبداء للاسماء التي هي
الهبداء للاعيان الشابتة ولا تتعلق بها بالاكوان قال انشيخ رضى
الله عنه في الفتوحات الحكيمية و اما الاسماء الخارجية عن الخلق و
النسب فلا يعلمها الا هو لانه لا تتعلق لها بالاكوان

اسماء مفاتيح الشهادة و منها ما هي مفاتيح الشهادة اعنى
الخارج اذ قد يطلق ويراد بها المحسوس الظاهر فقط و قد يراد بها
اعم من ذلك كما قال عالم الخيب و الشهادة و كلها داخلية تحت
الاسم الاخر و الظاهر بوجوه آخر فالاسماء الحسنى هي امهات
الاسماء كلها

و اعلم ان بين كل اسمين متقابلين اسماء ذو وجهين متولد
منهما برزخ بينهما كما ان بين كل صفتين متقابلتين صفة ذات
وجهين متولدة منهما و يتولد ايضا من اجتماع الاسماء بعضها مع
بعض سواء كانت متقابلة او غير متقابلة اسماء غير متناهية و
لكل منها مظهر فى الوجود العلوى و الحينى

اسماء الافعال تنقسم اقساما فرع - اعلم ان اسماء
الافعال بحسب احكامها تنقسم اقساما

منها اسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهى اثرها ازل الازل و ابد
الابد كالاسماء الحاكمة على الارواح القدسية و النفوس الهلوتية
و على كل ما لا يدخل تحت الزمان من الهبداعات² و ان كانت
داخلية تحت الدهر

و منها ما لا ينقطع حكمه ابد الابد و ان كانت منقطع الحكم
ازل الازل كالاسماء الحاكمة على الآخرة فانها ابدية كما دلت
الايات على وجودها و خلود احكامها و غير اولية بحسب الظهور اذ
ابتداء ظهورها من انقطاع النشأة الدنيوية

و منها ما هو منقطع الحكم ازلا و متناهي الاثر ابدا كالاسماء
الحاكمة على كل ما يدخل تحت الزمان و على النشأة الدنيوية
فانها غير اولية و لا ابدية بحسب الظهور و ان كانت نتائجها بحسب
الآخرة ابدية

و ما ينقطع احكامها اما ان ينقطع مطلقا و يدخل احكامه عليه
فى الخيب المطلق الالهى كالحاكم على النشأة الدنيوية و اما
ان يستمر و يخفى تحت حكم الاسم الذى يكون اتم حيطه منه
عند ظهور دولته اذ للاسم دول بحسب ظهوراتها و ظهور احكامها
و اليها يستند ادوار الكواكب² السبعة³ التى مدة كل دورة منها
الف سنة و الشرايح اذ كل شريعة اسم من الاسماء تبقى ببقاء
دولته و تدوم بدوام سلطنته و تنسخ بحدزوالها و كذلك التجليات
الصفاتية اذ عند ظهور صفة مامن⁴ها يخفى احكام غيرها تحتها
و كل واحد من الاقسام الاسماءية يستدعى مظهرا يظهر احكامها و هى
الاعيان فان كانت قابلة لظهور احكام الاسماءية كلها كالاعيان
الانسانية كانت فى كل آن مظهر الشان من الشيون و ان لم
تكن قابلة لظهور احكامها كلها كانت مختصة ببعض الاسماء دون
البعض كاعيان البلاذكية و دوار الاعيان فى الخارج و عدم دوامها
فبها دنيا و آخرة راجع الى دوام الدول⁵ الاسماءية و عدم دوامها
فافهم فانك ان امحنت النظر فى هذا التنبيه و تحققت المطلوب⁶
منه يظهر لك اسرار كشيرة و الله الهادى

فرع اخر اعلم ان الاشياء الموجودة فى الخارج كلها داخلية
تحت الاسم الظاهر من حيث وجودها الخارجى و الحق من
حيث ظهوره عين الظاهر كما ان من حيث بطونته عين الباطن

(1) ف و منها مقطوع الحكم (2) ف دوار (3) ف التسمية (4) ف

هو (5) ف ح الاول (6) ف دقيقة يظهر

فكما ان الاعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن اسماؤه تعالى و الوجودات الخارجية مظاهرها كذلك طبائع الاعيان الوجودية في الخارج من حيث الظاهر اسماؤه تعالى و الاشخاص مظاهرها فكل حقيقة خارجية سواء كانت جنسا او نوعا اسم من امهات الاسماء لكونها كلية مشتبهة على افراد جزئية بل كل شخص ايضا اسم من الاسماء الجزئية لان الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مخصصة لها لاغير هذا باعتبار اتحاد الظاهر و المظهر في الخارج و اما باعتبار تغايرهما العقلي فالاشخاص مظاهر للحقائق الخارجية كما انها مظاهر لاعيان الثابتة وهي مظاهر للاسماء و الصفات فافهم

٢ فرع في الاعيان الثابتة و التنبئية على المظاهر

٣ الالهية اعلم ان للاسماء الالهية صورا مقبولة في علمه تعالى لانه عالم بذاته و اسمائه و صفاته و تلك الصور العقلية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعيين خاص و نسبة معينة هي الاسماء بالاعيان الثابتة سواء كانت كلية او جزئية في اصطلاح اهل الله و تسمى كلياتها بالماهيات و الحقائق و جزئياتها بالهويات عند اهل النظر فالماهيات هي الصور الكلية الاسماء المتعينة في الضرورة العلمية تحيننا اوليا و تلك الصور فايضة من الذات الالهية بالفيض الاقدس و التجلي الاول بواسطة الحب الذاتي و طلب مفاتيح الخبيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها و كمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض الاقدس و الفيض المقدس و بالاول يدصل الاعيان الثابتة و استعداداتها الاصلية في العلم و بالشاى يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها و تواجدها و اليه اشار الشيخ بقوله و القابل لا يكون الا من فيضه الاقدس و مستند اولا الى الاسم الاول و الباطن ثم بهما الى

(١) ف مظهرها (٢) مقدمة قيصري قلبي فصل ثالث ورق ١٢ - ١٣

(٣) درسخه ه ' الاسماءية ' است (٤) ف ح تشبيه

الآخر و الظاهر لان الاولية و الباطنية ثابتة^١ للوجود العلوي و الاخرية و الظاهرية للوجود الحيني و الاشياء مالم توجد في العلم لم يمكن^٢ وجودها في الحين و الاعيان بحسب امكان وجودها في الخارج و امتناعه فيها ينقسم الى قسمين الاول الممكنات و الثاني المهمتات وهي قسمان قسم يختص بفرض الحقل اياه كشريك الباري و اجتماع النقيضين و الضدين في موضع خاص و محل محين و غيرها وهي امور متوهمة ينتجها الحقل المشوب بالوهم و علم الباري جل ذكره يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالحقل و اوهه و لازمها من توهه مالا وجوده ولا عين و فرضها اياه لامن حيث ان لها ذواتا في العلم و صوراً اسمائية^٣ و الا يلزم الشريك في نفس الامر و الوجود

قال الشيخ رضى الله عنه في الفتوحات في ذكر الاولياء الناهيين عن المنكر من الباب الثالث و السبعين فلم يكن ثم شريك اصلا بل هو لفظ ظهر تحت عدم المحض فانكرته المحرفة بتوحيد الله الوجودي فسمى منكر من القول و زورا و قسم لا يختص بالفرض بل هو امور ثابتة في نفس الامر موجودة في العلم لازمة لذات الحق لانها صور الاسماء الخيبيية^٤ المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر اذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر و وجه لا يجتمع معه ويختص الممكنات بالاول و المهمتات بالثاني و تلى الاسماء هي التي قال الشيخ رضى الله عنه في فتوحاته و اما الاسماء الخارجة عن الخلق و النسب فانه لا يجعلها اهاو لانه لا تخلق لها بالاكوان و الى هذه الاسماء اشار النبي عليه السلام بقوله او استأثرت به في علم غيبك ولها كانت هذه الاسماء بذواتها طالبة للباطن هاربة^٥ عن الظاهر لم يكن لها وجود فيها فصور هذه الاسماء وجودات علمية مهمتات لا تصاف بالوجود الحيني ولا شعور لاهل الحقل بهذا القسم ولا مدخل للحقل فيها و الاطلاع بامثال هذه المهمات

(١) در ف و ح "تابع" است (٢) در ف و ح لا يمكن است

(٣) ف تعرض (٤) ف ولا (٥) فتوحات مكينة جزو ثاني صفحه ٣٣

(٦) ف المقتضية (٧) ف ح هاوية

انها من مشكوك النبوة او الولاية و الايمان بهما فالمبهمات
حقائق الية من شانها عدم الظهور في الخارج كما ان من شان
الممكنات ظهورها فيها و كل حقيقة ممكن وجودها و ان كانت
باعتبار ثبوتها في الضرورة العلمية ازلا و ابداءها شئت رايحة
الوجود لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيها و ليس
شئ منها باق في العلم بحيث لم توجد بعد لانها بلسان
استعداداتها طالبة للوجود الحقيقي فلم يعط الواهب الحقيقي
الجواد وجودها لم يكن الجواد جوادا ولو اوجد بعضها دون
البعض مع ان كلها طالبة للوجود يكون ترجيحها بلامرجح و افرادها
لتوقفها بازمانها انتهى يعلمها الحق وقوعها فيها تظهر من الغيب
الى الشهادة ظهورا غير منقطع الى انقراض النشأة الدنياوية و
في الاخرة ايضا كما جاء في الحديث الصحيح المرمون اذا انتهى
الولد في الجنة كان حمله و وضعه و سنده في ساعة واحدة
كما يشتهي قال الله تعالى و لكم فيها ما تشتهي انفسكم و لكم فيها
ما تدعون نزلا من غفور رحيم

و الاعيان الممكنة تنقسم الى الاعيان الجوهرية و العرضية
و الاعيان الجوهرية كلها متبوعات و العرضية كلها توابع و
الجواهر تنقسم الى البسيط (روحاني) في العقل و الخارج كالقول
و النفوس المجردة و الى البسيط (جسماني) في الخارج دون العقل
(كالانسان و الى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية
المركبة من الجنس و الفصل و في الخارج دون العقل) كالجسام
البسيطة و الى مركب فيها كالمولدات الثلاث وكل من الاعيان
الجوهرية و العرضية تنقسم الى اعيان الاجناس الحالية و المتوسطة
و السافلة وكل منها ينقسم الى الانواع وهي الى الاصناف و
الاشخاص فسيحان الذي لا يحزب عن علمه شئ في الارض ولا في
السماء وهو السميع العلیم

فالعالم الاعيان مظهر الاسم^١ الظاهر و الباطن المطلق و عالم
الارواح مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافين و عالم الشهادة
مظهر الاسم^٢ الظاهر المطلق و الآخر من وجدة و عالم الاخرة مظهر
الاسم^٣ الظاهر المطلق و مظهر اسم الله الجامع لهذه الاربعية هو الانسان
الكامل الحاكم في الدنوا و كلها و عالم المثال مظهر الاسم المتولد
من اجتماع الظاهر و الباطن وهو البرزخ بينهما و الاجناس العالوية
مظاهر^٤ امهات الاسماء التي يشتمل الاسماء الاربعية عليها و المتوسطية
مظاهر الاسماء التي تحتها في الهرتبية و السافلية مظاهر الاسماء التي
دونها في المحيط^٥ و الهرتبية و كذلك الانواع الحقيقية مظاهر الاسماء
التي تحدث حبيطة الانواع الاضافية وهي و ان كانت بسيطة يكون
كل منها مظهر الاسم خاص محيين و ان كانت مركبة يكون كل منها
مظهر الاسم حاصل من اجتماع اسماء متعددة و اشخاصها مظاهر دقائق
الاسماء التي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض و من هذه الاجتماعات^٦
تحصل اسماء غير متناهية و مظاهر لا تتناهي و من ههنا يعلم سر
قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل
ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا لان كلماته تعالى هي اعيان^٧
الدقائق كلها و كمالات الاسماء المشتركة مشتركة بين مظاهرها بخلاف
الاسماء المختصة فان كمالاتها ايضا مخصصة ولا بد ان يعلم ان كلها هو
موجود في الخارج وله صفات متعددة فهو مظهر لها كلها فان كان يظهر
منه في كل حين صفة منها فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين^٨
كما ان الشخص الانساني تارة يكون مظهرا لرحمة و تارة مظهرا لنقمة
باعتبار ظهور الصفتين فيه و ان كان يظهر منه صفة معينة او^٩
صفات متعددة دائما فهو مظهر لها دائما بحسبها فالحقول و النفوس

(١) در نسخه هـ "الاول" است (٢) ف بمطلق (٣) در نسخه هـ "الآخر
" است (٤) ف مظهر اسماء الامهات (٥) ف المحيط (٦) ف
يحصل (٧) ف بعضا من بعض (٨) ف الاحتمالات يحصل (٩) ف
كلمات الله تعالى (١٠) ف فيه كل عين (١١) ف فيه

المجردة من حيث أنها عالمة بعباديتها^١ وما يصدر منها مظاهر العلم
الالهي و الكتب الالهية و العرش مظهر الرحمان و مستواه و الكرسي
مظهر الرحيم و الفلك السابع مظهر الرزاق السادس مظهر العلیم و
و الخامس مظهر القهار و الرابع مظهر النور و الديني و الثالث مظهر
المصور و الثاني مظهر الباري و الاول مظهر الخالق هذا باعتبار
الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب اليه ذلك الاسم فكلها
امتعت النظر في الموجودات يظهر لك خصائصها تعرف انها
مظاهرها^٣ و الله الموفق

٤
فرع آخر اعلم ان للاعيان الشابتة اعتبارين اعتبار انها
صور الاسماء و اعتبار انها دقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار
الاول كالابدان للارواح و بالاعتبار الثاني كالارواح للابدان و للاسماء
ايضا اعتباران اعتبار كثرتها و اعتبار وحددة الذات المسماة بها كما
مرفى باعتبار تكثرها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامع
لها و قابلية له كالعالم و باعتبار وحددة الذات الهوصوفة بالصفات
ارباب بصورها فيياضة اليها في الفيض الاقدس الذي هو التجلي بدسب
اولية الذات و باطنيتها^٥ يصل الفيض من حضرة الذات اليها و الى
الاعيان دايمها ثم بالفيض المقدس الذي هو التجلي بدسب
ظاهريتها و اخريتها و قابلية الاعيان و استعداداتها يصل الفيض من
الحضرة الالهية^٦ الى الاعيان الخارجية و كل عين هي كالجنس لها
تحتها واسطة في وصول ذلك الفيض الى مادتها من وجه الى ان
ينتهي الى الاشخاص كواسطة العقول و النفوس المجردة الى مادتها
مما في عالم الكون و الفساد و ان كان يصل الفيض الى كل ماله
وجود من الوجه الخاص الذي له مع الحق بلا واسطة و الاعيان
من حيث انها ارواح و دقائق للاعيان الخارجية و لها جهة الربوبية^٧
و الربوبية تقبل الفيض بالاولى و يتردب صورها الخارجية بالشانية فالاسماء

(I) ف بعبادها لها (2) ف و الهى (3) مقدمة قيصري قلبي فصل
ثالث ورق ١٢ (4) ف مظاهر لها (٥) ف باطنها (6) ف و على (7) در
ف 'الى' ليست (8) ف المخلص (9) ف 'لاعيان' ليست

مفاتیح الغیب و الشهادة مطلقا و الاعیان الالهیة مفاتیح الشهادة و
لها كان الفیض علیها و علی الاسماء كلها من حضرة الجهم من غیر^۱
انقطاع بحسب استعداداتها نسب الشیخ رضی الله عنه فی الكتاب
الفیض مطلقا الی حضرة الجهم و القابلیة الی الاعیان و ان كانت
هی ایضا فیاضة الی ماتحتها من الصور من حیث ربوبیتها فلا یتوهم
متوهم ان الاعیان لها جهة القابلیة فقط و الاسماء لها جهة الفاعلیة
فقط و ان الاسماء تنقسم الی ماله التاثر و الی ماله التاثیر فیجعل
البعض منها فاعلا مطلقا و الاخر قابلا مطلقا و الله اعلم

اسماء الهیة و کیانیة فرم و از جمله تقاسیم اسما
تقاسیم مشهور است که اسما بر دو قسم اند اسما الهیة
وجوبیة و اسما کیانیة امکانیة یعنی هر اسمی از اسما مقتضی
مظهریست که دران مظهر ظهور آن اسم است و چون ذات در هر
دو مرتبة وجوب و امکان جلوه گر است لهذا مراتب کونیه
را نیز اسما کیانیة میخوانند و مشهور بین الجهور آنست
که اسما الهیة کل بیست و هشت اند و بدستور اسما کیانیة
کل نیز بیست و هشت در جام جهان نما موافق فتوحات
حکیمه می نویسند

اسماء الهی بدیع - باطن - آخر - ظاهر^۲ - حکیم - محیط -
شکور - غنی الدهر - مقتدر - رب - علیم - قاهر - نور - مبین - محصى
قابض - حی - مدی - مهمیت - عزیز - رزاق - مدخل - قوی لطیف - جامع
رفیع الدرجات

اسماء کیانی عقل کل - نفس کل - طبیعت کل - جوهرها - شکل کل -
جسم کل - عرش - کرسی - فلک البروج - فلک المنازل - فلک الزحل -
فلک المشتري - فلک دریخ - فلک شمس - فلک زهرة - فلک عطارد
فلک قمر - کره اثیر - کره هوا - کره آب - کره خاک - مرتبة جهاد
مرتبة نبات - مرتبة حیوان - مرتبة ملک - مرتبة جن - مرتبة
انسان - مرتبة جامع

دریابد که بیست و هشت اسماء الهی عبارت است از معنی و استعداد خاص که قایلیم است بحق هم چنین بیست و هشت اسماء کونی عبارت است از معنی و استعداد خاص و همچنین بیست و هشت منزل از روی حقیقت عبارت است از استعداد خاص و هر یک اسم از اسماء الهی کلی باعتبار خصوصیت خود با هر یک از اسماء کونی و هر یک از بیست و هشت حروف و بیست و هشت منزل باعتبار خصوصیت هر یک نسبت و تعلق خاص دارد و نیز با مائدت خود نسبت و تعلق خاص دارد که بسبب آن تعلق هر یک از اسماء الهی مربی هر یک از اسماء کونی و حروف و منازل میشود براین ترتیب

بدیخ بدیخ استعداد خاص است و اصل قابلیت و استعدادات ابداعیه است و لهذا ^۲ متوجه و مربی عقل کل شد که مسی بقلم است و مظهر ابداع چه او وجود یافته است با امر کن به سبق ماده و زمان و مثال و مکان و نیز متوجه و مربی شد بر ایجاد حرف اول که ^۳ هزه است ازو مهتداند همه حروف که اشارت بر آن حروف در عالم علوی واقع است چه در ذات و حقایق و حروف ملایک روحانیه ابد و حاملان قوایم عرش و نیز متوجه بر ایجاد شرطین که اول منازل است و باعث استعداد خاص است و اصل قابلیت باعشیه است و لهذا متوجه و مربی شد بر ایجاد نفس کل که مسی است بلوح محفوظ و باعث است عقل کل را بایجاد اشیاء و آن روحی است که ^۴ ذفخ میشود ازو در صور مساواة بعد کمال تعدیل بان ذفخ ^۵ الله تعالی می بخشد هر صورت که بخواهد بود و متوجه است از حروف بر ایجاد ^۷ ها و از منازل بطین دریابد که نفس کل لوح محفوظ است و او اول موجود انبجاشی و اول موجود که وجود یافته است از سبب که عقل اول است و او وجود یافته است از امر الهی و مر او راست وجه خاص بحق که بان وجه قایل وجود است

(۱) ف خصوصیت خاص خود (۲) ف متوجه (۳) ف ثمره اوست و ازو مهتداند (۴) ف ذفخ (۵) ف ذفخ (۶) در ف بود نیست (۷) در ف بر ایجادها نیست

بدانکه حکما نیز قایل اند بانچه صوفیه ذکر کرده اند در بیان عقل کل و نفس کل قال افلاطون فیهارواه عنه الخضرى ان للعالم مبدعا محدثا ازلیا واجبا بذاته عالما بجمیع المعلومات على نعت الاسباب الكلية و كان فى الازل ولم یكن فى الوجود اسم ولا كل والامثال عندالبارى تعالى فابدم العقل الاول و بتوسطه النفس الكلية قدانبعث عن العقل انبعثت الصورة فى المراتة و يتوسطه العالم الجسمانى انتهى

بدانکه عقل کل صورت وجودیه روحانیه مرتبه و حدت است که حقیقت محدودیه و عالم اجمالی ذات بذات است و نفس کلیه صورت وجودیه مرتبه واحدیه است

بدانکه بعضی جهال نوشته اندکه چون تمام عقول عالم را مجتمع گیرند عقل کل است و مجموعه تمام نفوس عالم نفس کل و مجموعه تمام اجسام جسم کل و منشاء این غلطی لفظ کل است و نمیدانند که باین تقدیر باید که عقل کل و نفس کل را وجودی نباشد زیرا که اجتماع عقول و نفوس دفعه واحده محال است مگر در ذهن و این قول منشعب است از انچه بعضی زنادقه بهلاحظه لفظ وجود عام گفته اندکه مفهوم عالم واجب است و واجب را غیر ازین وجودی نیست قائلهم الله انی یوفکون و وجود عقل کل و نفس کل بے توقف بر وجود و اجتماع عقول و نفوس عالم ثابت است بعقل و نقل قال علیه السلام اول ما خلق الله القلم و و قال له اکتب الحدیث

باطن و اسم باطن متوجه است بر خلق طبیعت کل که درو اشیا مبطن اند زیرا که اصل قابلیت طبیاع است و بر آنچه میدهد از انداس عالم و حصر در حقایق چهار و فرقت در حقایق چهار و اجتماع آن و نیز متوجه است بر ایجاد عین مهمله از حروف و بر ایجاد ثریا از منازل

آخر و اسم آخر متوجه است بر خلق جوهرها که هیولای جسم است که آخر مراتب ظهور وجود است و وجود درین مرتبه

در غایت نخست است چه از کمال لطافت بکمال کثافت گنزل یافته و درو ظاهر است صور اجسام و بر خلق آنچه مشابه جوهر مذکور است در عالم مرکبات و متوجه است بر ایجاد حام مهمله از حروف و ایجاد دبران از منازل دریابد که هر یک از طبیعت کل و جوهرها محقول الوجود اند وجود عینی ندارند چنانچه عقل کل و نفس کل دارند

ظاهر و اسم ظاهر متوجه بر ایجاد شکل کل که ظهور هیولی بر آن است و از حروف بر غین محجبه و از منازل هقهه^۱ دریابد معنی شکل قیید است و متشکل آنکه مقید سازد ذات خود را بشکل که بآن شکل ظاهر شده است و هرچه ظاهر است در تفاصیل عالم و حضرت الهی را صورت آن هست که مقید می شود^۲ آن صورت الهی بان صورت اگر این صورت نبودی صورت الهی ظاهر نشدی پس شکل کل شامل همه صور و اشکال است همچون فلک اطلس که شامل است آنچه در فلک بکواکب و منازل است

حکیم و اسم حکیم متوجه است بر ایجاد جسم کل که اصل قابلیت اجسام مختلفه است که درو اجتماع طبایع مختلفه از حکمت است و بر ایجاد محجبه و بر منزل همنه دریابد جسم کل اول صورت طبیعت است که طبیعت حکم خویش درو اظهار کرده است پس حرارت و رطوبت و برودت و یبوست را قبول کرد حق تعالی ظاهر گردانیده است در صور همه عالم بر استعدادات مختلفه در هر صورت

محیط و اسم محیط متوجه است بر ایجاد عرش که محیط اجسام است و بر حرف ق و بر منزل ذراع دریابد که عرش از

(۱) منزله است ماه را و آن سه ستاره است در دوش جوازم نزدیک بیک دیگر و چه دیگر پایه که مع فجر طلوع گردد و گرمی افزاید و در فتوحات (جزء ثانی صفحه ۲۲۲) می گویند و من المنازل راس الجوزاء وهی الهقهة و تسهی الميسان - (۲) ف ذی شود (۳) ف درین (۴) ف کلی (۵) ف صورت

جهت استدارة و كرويت محيط تمام عالم است و آنچه محاط
عرش است ديز مستدير است حتى المولدات و لهذا حضرت
رسالت پناه صلى الله عليه وسلم فرموده اند ما السموات السبع و
الارضين السبع مع الكرسي الالهية في فلاة و فضل العرش كفضل
تلك الفلاة على تلك الحلقة و تشبيه كرده اند كرسي را كه
درون عرش است بحلقه كه در فلاة ارض است پس تشبيه
كردند بشكل مستدير كه حلقه است و هم چنين تشبيه كردند
سموات سبع را كه در كرسي اند و زمينها سبع را كه در جوف
فلک اولی است بحلقه پس عرش اعظم اجسام است از
حيثيت احاطت

شكور و اسم شكور متوجه است بر ايجاد كرسي و قدمين
و حرف كاف و منزل نشرة

غنى الدهر و اسم غنى الدهر متوجه است بر ايجاد
فلک اطلس كه فلک البروج است نزد ایشان و استعانت او باسم
دهر است و لهذا اضافت بدهر كرده و ديز متوجه است بر
ايجاد حرف جيم و منزل طرف^۱

مقتدر اسم مقتدر متوجه است بر ايجاد فلک المنازل و
جنات و تقدير صور كواكب در مقعر اين فلک و بر بودن
اوارض جنت و سقف جهنم و ديز متوجه است بر ايجاد شين
معجبه و منزل جهة الاسد

منازل و منازل بيست و هشت اند بجا بر آنكه نزد ایشان
آينها ناشی^۲ انداز بيست و هشت حروف كه ناشی از نفس رحمانی
اند نه عكس يعنى نه بيست و هشت حروف ناشی از بيست
و هشت منازل چنانكه مردمان تخیل ميكنند دريابد كه نزد
اهل كشف عرش و كرسي وراء فلک اطلس و فلک المنازل است و
فوق آينها است بلكه نزد ایشان ميان هر دو آسمان يك كرسي
است و اين كرسي اعظم است و عرش محل استواء رحمن است

و کرسی موضح القدمین که در حدیث وارد است و نزد حکیم
فلک اطلس محیط کل است و فوق او هیچ نیست لاخلای و لاملام
و منازل و بروج در فلک ثامن اندودر فلک اطلس اعتبار ذکردهند

وجود عرش و کرسی بدانکه حکما منکر وجود فلکی
غیر از افلاک تسبیح نیستند میگویند چون فلک نهم صاف
و ساده است و علامتی از کواکب در خود ندارد پس ما را از
روی رصد وجود فلکی فوق اطلس مشهود و معلوم نیست اعم
از آنکه هست یا نیست و صوفیه بنور کشف دیدند و دانستند
که فوق اطلس عرش و کرسی است و نیز بدانکه بقول صوفیه
عرش و کرسی طبیعی اند و باقی افلاک و املاک آن عنصری
شیخ اکبر این معنی را بتفصیل بیان فرموده است

رب و اسم رب متوجه است بر ایجاد سماء اولی و کواکب
آن که زحل است زیراکه بالای همه ستاره است و طالع امرار
کبرا و بیت محبوب و صدره المنتهی و خلیل و یوم السبت
و حرف یاکه آخر حروف است و خرقان از منازل و بیت
محبور درین سماء است برسمت کعبه چنانچه وارد است در
خبرلو سقطت منه حصاة لوقعت علی الکعبه و این بیت
محبور دودر دارد می آیند دران بیت هر روز هفتاد هزار
ملک و عود نهیکنند بسوی او همیشه در می آیند از باب شرقی
زیراکه آن باب ظهور انوار است و بیرون میشود از باب
غربی که آن باب ستر انوار است پس غایب میشوند و در
یافته نمی شود که کجا قرار میگیرند و نیز درین سماء است
صدره المنتهی و این شجره است اوراق او چون آذان فیل و ثمرات
او چون سبوها چون اهل سعادت ازان ثمره بخورند دور شود
از سینه ایشان غل و غش و مکتوب است بر ورق او سمج
قدوس رب الملائکه و الروح و بآن شجره منتهی شود اعمال

(۱) ف طبیعی (۲) ف سیاره هست (۳) و بیرون می شوند از
دره که مقابل آنست (فتوحات جزء ثانی صفحه ۴۴۲)

بنی آدم و لهذا سدرۃ المنتهی نامیدند و در تحت آن شجر
منصبه ایست که آن منصبه مقعد جبرئیل است علیه السلام
و در آن شجره از آیات مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر
علی قلب بشر

علیم و اسم علیم متوجه است بر ایجاد سماء ثانی و
کوکب آذکۃ مشتری است زیرا که طالع علما است و فلک آن
و یوم الضحی و موسی علیه السلام و حرف ضاد محجبه و منزل
صرفه و باین اسم الهی وحی کرده الله تعالی امر آن سما را
و از جمله آن امر حیوة قلوب علما بعلم ولین و رفیق و جمیع
مکارم اخلاق

قاهر و اسم قاهر متوجه بر ایجاد سماء ثالث و کوکب آن
که مریخ است زیرا که طبیعت او قهر است و خون ریزی است
و فلک آن و ایجاد هارون علیه السلام و یوم الششاء و حرف ل
و منزل عوا و باین اسم الهی وحی کرده الله تعالی امر آن
سما و از جمله آن امر اهراق دماء و حمیات و هر علم و سرراز
اسرار الهی که ظاهر می شود بر عارفان در یوم الششاء ازین
آسمان از روح هارون علیه السلام می رسد

نور و اسم نور توجه کرد بر ایجاد سماء چهارم و فلک آن
و آن قلب عالم و قلب سموات است و لهذا تسمیه کرد الله تعالی
بهمان اعلی زیرا که فوق و اعلی است ازو و بر ایجاد آفتاب زیرا که
اتم کوکب است از روی نور و یوم الاحد و ساکن گردانید درین
سما قطب ارواح انسانی و آن ادیس است علیه السلام

مصور و اسم مصور متوجه است بر ایجاد سماء خامس و
فلک آن و کوکب آن که زهره است زیرا که تصویر اولاد در
ارحام و عشق صور جملیه نسبت باو میشود و یوسف علیه السلام
و منزل عفره و حرف را و جمله و یوم الجمعة

محصى و اسم محصى متوجه است بر ایجاد سماء ششم و
فلک آن و کوکب آن که عطارد است زیرا که حساب و کتاب و

و اهل دیوان را نسبت باو میکنند و ایجاد یوم الاربعه و عیسی
علیه السلام و حرف طاء مهمله و منزل زبانا

هتیین و اسم متین متوجه است بر ایجاد سهام دنیا و فلک آن و
کوکب آنکه قهر است زیرا که بسیروی ظاهر می شود مقادیر
ازمنه و بر ایجاد یوم الاثنین و آدم علیه السلام و حرف دال مهمله
و منزل اکلیل

قابض و اسم قابض متوجه است بر ایجاد کره اثیر و آنچه ظاهر
میشود دران از ذوات اذئاب و ذواتات و ذوات قرون و اعمدت و
تبارک و بر ایجاد فلک آن و حرف قاف منقطه بدو نقطه فرق
و منزل قلب

حی و اسم حی متوجه است بر ایجاد کره هوا زیرا که بآن
انتعاش حیوانات و بقاء حیوة اینها میشود و بر ایجاد فلک آن
و آنچه دران کره ظاهر میشود و از سحب و ریاح و بخارات و حرف
زاء و منزل شوله و این فلک مسهی است بر عدوی مخلوق است از هوا
محی اسم محی متوجه است بر ایجاد کره آب و فلک آن زیرا که
حق تعالی آفریده است از آب هر شی حی را و آنچه ظاهر
میشود درو و بر ایجاد حرف سین مهمله و منزل نجایم

مهیت و اسم مهیت متوجه است بر ایجاد کره ارض زیرا که مرجع
اموات است و تحیش نمیکند درو اکثر حیوانات و آنچه درو
ظاهر میشود و حرف صاد مهمله و منزل بلده بدن

عزیز و اسم عزیز متوجه است بر ایجاد معادن و حرف ظاء معجمه
و منزل سعد الخایم

رزاق و اسم رزاق متوجه است بر ایجاد نبات زیرا که ازان ارزاق
حیوانات است و بر ایجاد ثام مثلثه و منزل سعد بلع دریابد از رزق
بعضه معنویست و بعضه حسی و رزق بعضه معقول اند و بعضه
محدسوس و رزق آنچه بآن بقاء مرزوق بود و حیوانه او باشد

مذل و اسم مذل متوجه است بر ایجاد حیوان و حرف ذال معجمه
و منزل سعد السعود حق جل و علا فرموده است و ذللتها فتنها

و کوبهم و منها یا کلون و نیز فرموده و سخرکم مافی السموات و مافی الارض جمیعاً پس درندگان درین حیوانات هم داخل اند و حکم اسم مذل است در عالم تسخیر ایضا حیوانات که مظهر اذلال اند خاصه درندگان

قوی و اسم قوی متوجه است بر ایجاد ملایک و بر ایجاد حرف فاو منزل سجد الاخبیه قال الله تعالی علیها ملائکه غلاظ شداد و قال الله تعالی یفعلون مایومرون پس در ملائکه قوت ظاهر شد^۱ با اسم قوی

لطیف و اسم لطیف متوجه است بر ایجاد جن و در باد محجه واحده و بر منزل مقدم قال الله تعالی انه یراکم هو و قبیله من حیث لا ترونهم پس خلقت کرد ایشان را بلطافت و شیاطین اشقیاء جن اند خاصه و اما سجدا پس باقیست بر ایشان اسم جن و این خلایق است میان ملائکه و بشر بنسبتی ملک کشیف و به نسبتی بشر لطیف

جامع و اسم جامع متوجه است بر ایجاد انسان و حرف میم و منزل موخر و لهذا حق تعالی جمع کرد نشاء جسد آدم علیه السلام ببدن خویش پس گفت لما خلقت بیدی و چون حق تعالی خواست کمال این نشاء انسانی جمع کرد مراورا همگی حقایق عالم و متجلی شد مراورا در ضمن جمیع اسما پس شامل شد جمیع صور الهیه و کونیه را و خود روح عالم شد و اضافت عالم^۲ هم چون اعضای جسم مرروح را اگر مفارق شود این انسان از عالم بهیورد عالم و محطل شود هم چون خدر که حاصل می شود عضورا زیراکه او روح عالم است و چون این جامع قابل حضرتین بود بخاتمه صحیح شد خلافت برای این انسان و تدبیر عالم و تفصیل عالم

رفیع الدرجات و اسم رفیع الدرجات مربی است مرتبه جامعیه را که برزخ است میان اسما الهی کلی و اسما کونی و متوجه است بر تعیین مراتب دروی اجمالاً نه بر ایجاد مراتب زیراکه مجروح

مراتب نسبت اند و اتصاف بوجود ندارند زیرا که وجود عینی خارجی ندارند پس معلوم شد که انسان قابل حضرتین باشد و این مرتبه جامع حضرتین است زیرا که انسان را استعداد این مرتبه است و بر ایجاد حرف واو و بر منزل رشا

دریابد که هر اسمی از اسما را مرتبه ایست که نیست آن مرتبه مراسمی دیگر را و برای آن صورته در عالم مرتبه ایست که نیست آن مرتبه صورت دیگر را و مراتب غیر متناهی اند و درجات عبارت ازین مراتب است و بعضی از آن رفیع و بعضی ارفع خواه الهی باشد خواه کونی

ارواح حروف ایضا دریابد که هر اسمی از بیست و هشت اسماء الهی مذکوره را روحانیه از ملکیت که حافظ آن اسم می شود و قائم بآن و برامه آن روحانیات است صور در نفس انسانی که مسمی است بحروف در مخارج نزدیک تکلم و در خط نزدیک رقم و این روحانیات را در عالم ارواح تسمیه با اسماء این حروف میکنند و این ها بر ترتیب حروف اند در مخارج بر این ترتیب ملک الهمزة ملک الها ملک الحین ملک الحاء ملک الخین ملک الخاء ملک القاف ملک الکاف ملک الجیم ملک السین ملک الباء ملک الضاد ملک اللام ملک النون ملک الراء ملک الطاء ملک الذان ملک الذا ملک الیاء ملک الیم ملک الواؤ و این ملایکه ارواح این حروف اند و این حروف اجساد این ملایکه اند در لفظ و در خط بهر لغت و رقم که نوشته شود و این حروف تاثیر میکنند باین ارواح نه بذات خود اعنی صورحسیه که مدسوس اند مرسمیه و بصیر را و متصور اند در خیال و برای هر حرف از حروف تسبیح و تهجید و تهلیل و تکبیر و تحمد خاص است که تعظیم کرده میشود بان خالق را و روحانیت او مفارق نمیشود از او و با اسماء مذکوره تسمیه میکنند ملایک را در سموات

و هم چنین کواکب را ارواح ملکوتیه اند که تدبیر اینها میکنند
 و چون نفوس ذالقه ابدان را و تاثیر کواکب باینها است
 در بذات خود

قیصری در مقدمه^۱ شرح فصوص میگوید " اشاره الى بعض
 المراتب الكلية و اصطلاحات الصوفية الصافية فيها حقيقة الوجود اذا
 اخذت بشرط ان لا يكون معاشي فهي الاسماء عند القوم بالمرتبة
 الاحدية المستهلكة جميع الاسماء و الصفات فيها و يسمى جميع الجمع
 و حقيقة الحقائق و الحما ايضا و اذا اخذت بشرط شئ فاما ان
 يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها بالاسماء
 بالاسماء و الصفات فهي المرتبة الالهية بالاسماء عندهم بالواحدية
 و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار اتصال مظاهر الاسماء التي
 هي الاعيان و الحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج
 تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت لادبشرط شئ و لادبشرط لاشئ
 فهي بالاسماء بالهوية السارية في جميع الوجودات (و يسمى بالوحدانية)^۲
 و اذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها فهي مرتبة الاسم
 الباطن المطلق و الاول و الحاميم رب الاعيان الثابتة و اذا اخذت
 بشرط كلييات الاشياء فقط فهي مرتبة الاسم الرحيم رب العقل
 الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب و القلم الاعلى و اذا اخذت
 بشرط ان يكون الكلييات فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير
 اجتماعها عن كليياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية
 بالاسماء بلوح القدر و هو اللوح المحفوظ و الكتاب المبين و اذا
 اخذت بشرط ان يكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهو
 مرتبة الاسم الهادي و الثابت و الهيب و الهادي رب النفس
 المنطبعة في الجسم الكلي بالاسماء بلوح المحو و الاثبات و اذا
 اخذت^۴ بشرط ان يكون قابلة للصور النوعية الروحانية و الجسمانية
 فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيولى الكلية المشار اليها بالكتاب

(۱) قلمی فصل اول ورق ۷ (۲) زائد در ف و ح (۳) ف

العلم (۴) ف اخذتها

المسطور و الرق المنشور و اذا اخذت قابلية التأثير و التأثير فهي مرتبة الاسم الفاعل المحبر عنه بالوجود و الخالق رب الطبيعة الكلية و اذا اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة فهي مرتبة الاسم العلیم و الفصل و المدبر رب العقول و النفوس الناطقة و ما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح و لذلك يقال للعقل الاول روح القدس و ما يسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت العمليات فيها مفصلة و هي شاهدة اياها شهوداً عيانياً و المراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية و اذا اخذت بشرط الصور الحسية الحينية فهي مرتبة الاسم البصور رب عالم الخيال المطلق و المقيد و اذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق و الآخر رب العالم الملك و مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الالهية و الكونية من العقول و النفوس الكلية و الجزئية و مراتب الطبيعة الى اخر تنزلات الوجود و يسمى بالمرتبة العنائية ايضاً فهي مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية و الربوبية و لذلك صار خليفة الله تعالى و اذا علمت هذا علمت الفرق بين المراتب الالهية و الربوبية و الكونية و جعل بعض المحققين المرتبة الالهية بجمعيتها مرتبة العقل الاول باعتبار جامعيتها الاسم للرحمان لجمع الاسماء كجامعية الاسم الله لها هذا و ان كان حقاً من وجه باعتبار كون الاسم الرحمن جامعاً لكن كون الرحمن تحت حیطة اسم الله يقتضي تخاير المرتبتين ولولا وجه التغايرة بينهما لما كان تابعا للاسم الله في بسم الله الرحمن الرحيم انتهى

اصل سى و چهارم در محیت او سبحانه با عالم

پوشیده نهاند که بر تقدیریکه واجب وجود بحث باشد و اشیا وجود مقید پس در محیت ذاتی سخن نهاند و کسانیکه از محیت ذاتی احتراز میکنند و تاویل به محیت صفاتی می نمایند بر ایشان اعتراض متوجه میشود بچند وجه

اول آنکه ضمایر در قرآن و حدیث راجع اند بذات نه بصفات
و منفی نیست که در کریهه و هو معکم اینها کمنتم و انه اکل
شی محیط چگونه راجع بصفات تواند شد

دوم آنکه در قرن اول کسی تاویل نه نهوده چنانکه از کلام
حافظ ابن حجر نقل کرده شد

سپوم آنکه صفات از ذات منفک نیستند نزد متکلم هم
که قایل بزیادتی صفات است پس بهساوقت محبت صفاتی محبت
ذاتی لازم خواهد آمد پس تاویل چه فایده بخشید همان مثل است -

روستائی ز دست یاران جست

رفت و در پای داودان بنشست

قول به محبت ذاتی و باید دانست که صوفیه منفرود

نیستند بقول به محبت ذاتی بلکه مدققین متکلمین نیز بدان
قایل شده اند شیخ عبدالوهاب شعرانی در کتاب الیواقیت و
الجواهر فی بیان عقاید الاکابر گفته این مسئله از محضلات
مسایل است و اختلاف سلف قدیما و حدیثا دروی منقول لکن
کسیکه میگوید محبت راجع است بصفات نه بذات اقرب است
بادب از کسی که میگوید او سجدانه باما است بذات و صفاته
اگرچه صفات مفارق موصوف نیستند

مذاکره در مجلس و درین مسئله مجلسی منعقد گشت

در جامع ازهرسنه خمس و تسع مائه درمیان شیخ بدرالدین
علائی حنفی و شیخ مواهبی شافعی و تصنیف کرده است شیخ ابراهیم
درین مسئله رساله منفرده و من ذکر می کنم اینجا اصول
انرا تا محیط بعلم آن شوی فاقول و بالله التوفیق ومن خطه
نقلت قال الشیخ بدرالدین علائی الحنفی و شیخ زکریا و شیخ
برهان الدین ابن ابی الشریف و جماعه که الله سبحانه باما
است باسما و صفات خود نه بذات شیخ ابراهیم در جواب
گفت بلکه او تعالی باما است بذات و صفاته پس ایشان گفتند

چه دلیل است برین محیث ذاتیه و صفاتیّه گفت قوله تعالی وهو محکم اینها گفته و معلوم است که الله علم ذات است پس واجب است اعتقاد محیث ذوقا و عقلا زیرا که این محیث ثابت است ذقلا و عقلا گفتند بطریق ایضاح بگو پس گفت حقیقت محیث مصاحبیت شی است هر آخر را برابر است که هر دو واجب باشند چنانکه ذات و صفات باری تعالی شانه یا هر دو جایز چنانکه محیث انسان بامثل خود یا واجب و جایز باشند چون محیث حق سبحانه باخلق بذات و صفات که مفهوم است از قول حق تعالی و الله محکم و ان الله مع المحسنین و ان الله مع الصابرين زیرا که سابق ذکر کردیم که مدلول اسم الله نیست مگر ذات که لازم انداد را صفات محیث از جهت تحقق بهمیچ ممکنات و نیست این محیث چون محیث دو متمییز زیرا که مماثلت نیست مراو را تعالی و تقدس شانه باخلق که موصوف است بدجسمیه که مفتقر است بلوازم ضروریه چون حلول در جهت آنیه^۱ زمانیه و مکانیه پس متعالیست محیث او تعالی از شبیه و نظیر بدجهت کمال و ارتفاع اواز صفات خلقیه لیس که شانه شی وهو السميع البصیر و لهذا مقرر میداریم ارتفاع قول بلزوم حلول در حیث کائنات باتسلیم قول به محیث ذات باوجود آنکه لازم نهی آید از محیث صفات دون الذات اندکای صفات عن الذات و نه بعد و تمییز ذات و سایر لوازم آن و حینند لازم شد از محیث صفات بشی محیث ذات هم بان شی و عکس آن زیرا که هر دو متلازم اند مع بقاء تعالی ذات از مکان و لوازم امکان زیرا که او تعالی مبین است بصفات خلق خود به تباین مطلق

و علامه قزوینی^۲ در شرح عقاید نسفی^۳ گفته است که قول معتزله و جمهور جاریه آن است که حق تعالی در هر مکان است بعلم و قدرت خود و تدبیر خود نه بذات و این قول

(۱) ف آئینه (۲) در کتاب الپراقت غزوی نوشته است (۳) ف می گوید

باطل است لکنه یلزم من علمه لکان ان یکون فی ذلک الکان فقط و الالکانت صفاته ینفک عن ذاته کما هو صفة علم الخلق لا علم الحق تعالی انتهى

لزوم استقلال صفات و لازم می آید از قول باینکه
 الله تعالی باما است بعلم فقط دون الذات استقلال صفات باندسها دون الذات و این غیر منقول^۱ است پس گفتند ایشان درین قول بمعیت ذاتیه غیر قودوی کسی دیگر موافق شده یانده گفت آری ذکر کرده است شیخ الاسلام ابن اللبان رحمه الله علیه در قول حق سبحانه تعالی و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون که درین آیه دلیل است براینکه اقربیت او تعالی از بنده خود قرب حقیقی است کما یلیق بذاته لتعالیه عن الکان زیراکه مراد بقرب او تعالی باینکه خود قرب بعلم و قدرت یا بتدبیر باشد مثلاً هر آنکه می فرمود و لکن لا تبصرون و مانند آن و چون فرموده است و لکن لا تبصرون دلیل شد بر آنکه مراد بقرب قرب حقیقی است که ادراک میشود ببصر اگر مکشوف سازد الله از بصایرما زیراکه بدیهی است که بصر تعالی نهیگیرد بهدرکات و نه صفات محنویه و نهیگیرد تعالی مگر بحقایق مرتبیه قال و ذلک القول فی نحن اقرب الیه من حبل الوريد که این آیه نیز دال است بر قرب حقیقی ذاتی زیراکه صیغه افعل من دلالت میکنند بر اشتراک در اسم قرب اگرچه کیفیت قرب مختلف باشد و هیچ اشتراکی نیست در قرب صفات و قرب حبل الوريد زیراکه قرب صفات محنوی است و قرب حبل الوريد حسی پس در نسبت اقربیت او تعالی بانسان از حبل ورید که قرب حقیقی است دلیل است بر آنکه قرب او تعالی نیز حقیقی است بالذات لا بالصفات فقط شیخ ابراهیم^۲ گفت وما بأنچه

(۱) ف غیر منقول (۲) قال الشیخ ابراهیم وبها قررناه لکن

انتفی ان یکون المراد قربه تعالی منابصفات دون ذاته و ان الحق الصریح هو قربه منا بالذات ایضا ان الصفات لاتعقل مجردة

تقریر کردیم منفی شد اینک که قرب او تعالی بها از صفات باشد
 دون الذات و حق صریح قرب اوست ازها بذات زیرا که صفات مجرده
 عن الذات غیر معقول اند. شیخ علائی گفت پس چه میگوئید
 در قول حق تعالی وهو معکم اینها کنتم زیرا که این آیه
 موهم آنست که الله تعالی در مکان باشد شیخ ابراهیم در
 جواب گفت لازم نمی آید ازین آیه در حق او سبحانه مکان
 زیرا که این درین آیه نیست مگر برای افاده محیت او تعالی
 بامخاطبین در آیه که لازم ایشان است نه لازم او سبحانه
 فهوم کل صاحب این بلا این انتهی

پس داخل شدند بر ایشان شیخ عارف بالله سید محمد
 مخرب شاذلی و شیخ جلال الدین السیوطی پس گفت چه
 چیز شما را درین مجلس مجتمع ساخته ایشان مسئله محیت را
 ذکر کردند فرمود اگر میخواهند علم این امر را ثوقا و علما
 پس بدانند که محیت او سبحانه ازلی است که آنرا
 ابتدای نیست و همه اشیا ثابت اند در علم الهی ازلا و یقینا بلا
 بدایة زیرا که اشیا متعلقات علم اویند بتعلقی که مستحیل
 العدم است و مستحیل است وجود علم واجب به وجود معلوم و
 نیز محال است طریان تعلق باشیا که مستلزم حدوث علم است
 چنانکه محیت او ازلی است همین قسم محیت او ابدی است که
 نهایتی ندارد پس او تعالی با اشیا است بعد الحدوث من
 العدم عینا موافق مافی العلم یقینا و هم چنین است حال هر جا
 که این اشیا باشند در عوالم بساطت و ترکیب و اضافت و
 تجرید از ازل الی حالا بدایة له پس مدهوش گشتند حاضرین
 از این بیان و فرمود اعتقاد کنید بآنچه تقریر کردم بر شما
 در مسئله محیت و اعتماد کنید بر آن و ترک نهائید آنچه منافی
 این تحقیق است تا منزه باشید مولای خود را الحق تنزیه و

عن الذات المتعالی كما مرفقان له العلائی الخ (کتاب الیواقیت

و خالص گنید عقول خود را از شبهات تشبیه و اگر اراده کنید کسی
از شما این مسئله را که بشناسد بذوق و وجدان پس گوید تسلیم
کنند خود را بمن قابر آرم او را از عادات بشریه او در اموال
و اولاد و داخل کنم او را در خلوت و منح کنم او را از خواب و
خور و تناول شهوات و ضامن شوم او را بوصول او بعلم این
مسئله ذوقا و کشفاً شیخ ابراهیم میگوید پس یکی جرات نکرد که
در آید با او درین عهد بعد ازان شیخ زکریا و شیخ جرهان الدین او
جماعه حاضرین بر خاستند و تقبیل دست او کردند و بازگشتند انتهای
پس کامل کن ای برادر من درین موضوع و تدبیر فرما که
در کتاب دیگر نخواهی یافت انتهای کلام الشرحی

محقق جامی در ذکر امام محمد غزالی در ذفحات^۱ میگویند و
من کلامه رضی الله عنه فی مکتوب کتبه الی بعض اصدقائه
روح هست و نیست نهائی است که کس را بدو راه نبود و سلطان^۲
و قاهر است و متصرف وی بود قالب اسیر و بی چاره وی است هر چه
بینند از قالب بینند و او ازان مسخر کل عالم را باقیوم عالم
همین مثال دارد که قیوم عالم هست نیست نهائی است که کسی
رابدو راه نبود و سلطان و قاهر و متصرف وی بود قیوم عالم
هست که هیچ ذره را از ذرات عالم قوام و وجود نیست بخود بل
بقیومی وی است و قیوم هر چیزی بضرورت باوی بهم باشد و
حقیقت وجود ویرا بود و خود مقوم از وی برسبیل عاریت بود
و هو محکم اینها گنتم این بود ولیکن کسی که معیت نداند الا
معیت جوهر با جوهر یا عرض با عرض یا عرض با جسم و آن هر سه
در حق قیوم عالم محال باشد این معیت فهم نتواند کرد
و معیت قیومیست قسم راجع است بلکه معیت بدقیقت این
است و این نیز هست نیست نهائی است کسانیکه این معیت
را شناسند و قیوم را میجویند وی را نهی یابند انتهای کلامه

و قال فی اشعة اللمعات حقایق ممکنات صور معلومیه
ذات است متلبسه بالشیء و الصفات بآنچه که هر گاه علم

حق را سبحانه بذات خودش اعتبار کنیم به یک شان
یا پیشتر آن صورت علمیه را حقیقه ممکنه از ممکنات میگویند
و چون اعتبار کنیم به یک شان یا شیون دیگر آنرا حقیقت دیگر
از حقایق ممکنات میگویند علی هذا القیاس پس علم حق بدقایق
ممکنات عین علم خودش باشد بذات و شیونات ذاتیه خودش
ثمر قال وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه
در حقایق ایشان باین معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط
وجود عینی مدقق گردد وی را نسبت خاص مجهول کیفیه
بظاهر وجود که بمنزله مرات است مر باطن وجود را پیدا
شود که جهت آن مناسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن
در مرات ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود بآن احکام و
آثار منصب و متعین نماید و اسماء و صفات وی بآن قدر که
خصوصیت شانی که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه آنست
تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر وجود متعین و منصب بآن
احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی و مراد
باندحام و اقتصران و محیت وجود حق بهاهیت ظهور آن نسبت
است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت است ظهور ماهیت
در خارج و ترتب احکام خارجی وی بر وی

ثمر قال و ازینجا معلوم میشود که محیت حق سبحانه
باشیاء و قیومیت وی مر اشیا را نه چون محیت جوهر است
بجوهر یا عرض بعرض یا جوهر بعرض یا عرض بجوهر بلکه
چون محیت وجود است بهاهیت من حیث هی که بآن محیت
ماهیت موجود میگردد و دوام وجود بقاء وی بدوام آن محیت
است با وی من حیث هی لامن حیث الوجود پس علت بقاء
ماهیت نیز محیت حق سبحانه با وی بدوام من حیث هی و
ورای این محیت حق را سبحانه معنی دیگر نیست بهسبب
ذات با اشیا و شک نیست که ماهیات را من غیر اتصافها بالوجود

و تقدیر و تلوث محقول نیست پس از معیبت حق سبحانه و
 باشیای که تقدیر و تلوث از احکام خارجیة ایشان است ملاجست
 وی بقادورات لازم نیاید و قادورات امریست نسبتی چه هرچه
 مستقدر است نسبت به بعضی طبایع مستقدر است نه نسبت
 به همه چنانکه فضلہ حیوانات بطبیعت انسان مستقدر است
 نه نسبت به طبیعت جعل و ایضا تلطخ بقادورات و تلوث
 بآن از خواص اجسام کشیف است نهی بینی که انوار و الوان
 را از ملاجست اجسام مستقدرة هیچ تلطخ و تلوثی لاحق نهی شود
 و ازین مقدمات دانسته شد که آنکس که منح معیبت حق
 سبحانه و انکار احاطه و سرایت او در جمیع موجودات کرده
 است بنابر لزوم ملاجست وی مرقاتورات و اشیاء خسیسه را از ان
 جهت است که وی ملاجست و رای ملاجست موجود بهوجود بلکه
 ملاجست جسم جسم تعقل نکرده است و منشا آن جز قصور
 عقل و قلت قائل امری دیگر نیست

سوال اگر کسی گوید موجودات بفیض حق سبحانه و تعالی
 موجود اند نه بذات وی چنانکه در سخنان بعضی از مشایخ واقع
 است پس ملاجست حق سبحانه باشیاء خسیسه لازم نیاید و
 احتیاج باین تطویل و تحقیق نباشد

جواب گوئیم که خالی از ان نیست که این فیض
 موجودیست حقیقی یا امریست اعتباری و بر تقدیر اول موجود
 بذات و نتواند بود و الا واجب باشد پس موجود بفیض دیگر
 باشد و متسلسل گردد یا منتهی بذات واجب شود ^۱ چنانکه
 اعتراف بهدعای ما لازم آید زیرا که در موجودات باین اعتبار
 تفاوت نیست مائری فی خلق الرحمن من تفاوت و بر تقدیر ثانی
 که امر اعتباری عدمی باشد انضمام و اجتماع وی بامری دیگر
 اعتباری عدمی که ماهیت است به قیام هر دو بایکی باهر وجودی
 حقیقی محقول نیست و تحقیق آنست که فیض همان ذات

مفید نیست اما باعتبار نسبت عموم و انحصار بر حقایق
ممکنات و این نسبت از امور اعتباریست پس ذات ماضود باین
نسبت از امور اعتباری باشد و فی نفسها از امور حقیقی و الله
اعلم انتهى کلامه

هر کراحق سبحانه فهم دهد داند که این تحقیق
ایشان احسن تحقیقات است در دفع شبهه تقدر و تلوث جزاء
الله عما احسن الجزاء

هفت مرتبه در عقیده باید دانست که این مسئله
بر هفت مرتبه شد

اول عقیده اجمالی ضروری که بر همه عوام و خواص فرض
هست است که اعتقاد باحاطت و محیت الله سبحانه نمایند
بغیر تفتیش

مرتبه دوم عقیده اکثر متکلمین که احاطه و محیت صفاتیست
که ذات و قد عرفت مافیة من الخلل

مرتبه سوم عقیده خواص متکلمین و صوفیه که احاطه و
محیت هم ذات است و هم صفات چون به مثل است در
ذات و صفات پس محیت وی زمانی و مکانی نباشد

و مرتبه چهارم عقیده بعضی محدثین که صوفی مشرب
اند گویند چون در احادیث صحیحہ صفات تشبیه ثابت مثل
ضدک و اتیان و تحویل در صور پس محیت و احاطه عبارت
از آنست که الله سبحانه تجلی میکند بصور مکانیات و
و زمانیات و مقید بآن نیست و مآل این تعبیر همان قاعده
محقق جامی است که کل الایحویة الجهات یحتویة الخ قال تعالی
فلما جاءها نودی ان بیورک من فی النار و من حولها و سبحان
الله رب العالمین یا موسی ان الله عزیز الحکیم قال ابن
عباس نودی ان بیورک من تجلی فی النار قال الشیخ ابراهیم
المحدث الهدی فی اتحاف النبیه بتحقیق التنزیه ورد فی الحدیث

الصحيح سبحانه حيث كنت فنص على التنزيه مع اثبات الحيث
فهو في عين تجليه في صورة له مكان منزلة عن التقيد
بالصورة و المكان

مرتبة پنجم تفصيل آن عقیده اجهالیه بطور صوفی که
احاطه و محیت عبارت از نسبت مجهول کیفیه وجود منبسط
است بهاهیات^۲ من حیث هی

مرتبة ششم تفصيل آن عقیده بطور حکیم که محیت او
سبحانه عبارت از نسبت احاطه دهریه است که حضور زمان
و مکان بمافیها است قال میر باقر فی القیسات قوله تعالی
ما یکون من ذوی تلثة الاله و رابعهم الایة یعنی رابعهم و سادسهم
بالمحیة لاجل تعدد لعدم دخول وحدثة الدقیقه فی باب الاعداد و
و اضافه الیون الیهم فی اینها کنتم دائما کاندوا لالهیته سبحانه
تنبیه علی ان المحیة الدهریة بالنسبة الیهم بحسب وجودهم و
التقدم السرمدي علیهم بحسب وجوده سبحانه ان الحلة موجودة لامدالة
فی مرتبة ذات الماحول و لیس بهوجود فی مرتبة الحلة و کانت الاشیاء^۳
و الله سبحانه معها و کان الله و لم یکن معه شی و بالجملة المحیة
المنصوص علیها لاهی مکانیة و لازمانیة بل انما نسبة احاطیة غیر
متقدرة و محیة ابدیة غیر متصرفة ولا سیالة و لامتداد المکانی المنبسط
من مرکز العالم الی محیط الفلک الاقصى بالنسبة الی احاطة سبحانه
فی حکم نقطة واحدة و الامتداد الزماني المتهادی من مبداء ازل حركة
معدل النهار الی ابدھا بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل فی آن
واحد کما قال الله تعالی و الله بكل شی محیط انتهى -

مرتبة هفتم تفصيل بطور محقق اله آبادی که نسبت
وجود منبسط با نسان کبیر بلک باهر موجود نسبت حقیقت است با
هویت شیخ عبد الجلیل اله آبادی در ضیاء التوحید در بیان قول
هو مع کل شی لا بهقارنته و غیر کل شی لا بهزائلتیه گفته است
یعنی حق سبحانه باهر چیز است نه بطریق محیت موجودی

بوجودی و مخایر هر چیز است نه بطریق انفصال موجودی از
موجودی و تقابل محبت بخیریت مصرح آنست که این محبت
از قبیل محبت ماهیت با هویت بود که مقید عینیت و مصدق
صدق و حمل ماهیت است بر هویت انتمی کلامه

و فهم این تعبیر دشوار است زیرا که بسیار موحش و موهم
خلاف مقصود است و لهذا اکثر اتباع ایشان بزندقه و الحاد
گرفتار میشوند لیکن خصوص در مقدماتی که فقیه در شرح مذهب
ایشان ذکر کرده بتوفیق الهی عقل سلیم را فهم این تعبیر
نیز آسان خواهد کرد چون این مراتب سبب بر منصفه
تبیین جلوه نمود فاختر لنفسک ما یحلولک منها و کن من الشاکرین
و ما احسن من قال

همین بزم است که عرض فریب خوب است اینجا

نگاه بوا لهوس اغیار و عاشق یار می بیند

همان آبی که می بینی طراوت مایه گلها

چو بر آئینه پاشی کلفت زندگار می بیند

دل هر قطره گردابی است غواص حقیقت را

تامل کن درین هرم و گریبان زار می بیند

صدا را کوه هم دشتی است جولانگاه آزادی

سرشک از نارسائی دشت را کهسار می بیند

حقیقت سطر نیرنگی است کن ذوق و کمال خود

یکی اسرار می خواند یکی اظهار می بیند

یکی از صد طپیدن بوی وحشت در نهی یابد

یکی در نقش پاهم صورت رفتار می بیند

ذفس تادل خط الفت پرستیها است عاشق را

برهمن جاده تا منزل همین زنار می بیند

تفاوت گر نباشد مقتضای ساز فطرتها

چرا شکل دو پیکر چشم احوال چار می بیند

نگاه شوق پیدا کن تماشاها است ای غافل
 دو عالم جلوه است و بی بصر دیوار می بینند

فرع در اقربیت او سبحانه شیخ مجدد قدس سره در مکتوب^۱
 اول از جلد ثالث حرف با مزه می فرماید بدانند ثابت شد که
 شی بهائیت خود خود شی است و این معنی اندر نظر کشفی در ظل
 شی و عکس شی مفقود است که عکس و ظل شی بهائیت ظلی و
 عکسی خود ظلی عکسی نیست بلکه بهائیت اصل خود ظل و عکس گشته
 چه ظل ماهیت ندارد و همان ماهیت اصل است که بظل خود را ظهور
 نموده است پس اصل اقرب باشد ظل را از نفس خود چه ظل باصل خود
 ظل است نه بنفس خود و چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی
 است جل سلطانیه ناچار افعال که اصول اویند از عالم بعالم اقرب
 باشند و همچنین افعال چون ظلال صفات واجبی اند جل شانیه ناچار
 صفات بعالم از عالم و از اصول عالم که افعال باشند اقرب باشند که
 اصل الاصل اند چون صفات نیز ظلال حضرت ذاتند تعالی و حضرت
 ذات جل سلطانیه اصل جمیع اصول است لا جرم حضرت ذات تعالی
 بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است
 بیان اقربیت او تعالی که در حیز تحریر و بیان آمده عقلا اگر
 برسر انصاف بیایند یحتمل که قبول این معنی نمایند و اگر
 قبول نه نمایند غم نیست که خارج از مبحث اند

اصل سی و پنجم در اندراج

قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا قال امام الخارفین
 كرم الله وجهه

و تزعم انك جرم صغیر
 و فیک انطوی العالم الاکبر

قال قایل

و لیس علی الله جهتم
 ان یجمع العالم فی واحد

بدانکه صرفیه صافییه علیهم الرحمة و التحية میفرمایند
 کل شیء هییه کل شیء درین مسئله نیز منکرین را غیر از
 بداهت حسییه و عقلیه دلیلی در دست نیست و اگر هست فقل هاتوا
 برهانکم آن کنتم صادقین و استدلال بتخالف آثار در احکام نیز
 رجوع به همین بداهت است و احوال بداهت در اصول سابقه
 ذکر کرده شده ، اینجا نیز رفع استبعاد عقلی که بخصوصیه بیان
 کردن مناسب است

بدانکه طایفه اند از حکماء متقدمین^۱ چو فیثاغورس و اقلیدس و
 که ایشان را اصحاب کهن و بروز میخوانند و ایشان قایل اند
 باینکه طبایع اجسام کلاها از بسایط و مرکبات موجوده اند متصغرة
 الاجزاء که مختلط اند بعضی آن به بعضی و مندرج اند جمیع این
 اجسام در هر یکی از این اجسام پس ذرات هوا و آب و خاک و
 لدم و عصب و بصل و عذب و حنطه و حمض که هر یک ازینها مختلط
 و مندمج است در دیگر و هرگاه جمع شوند اجزاء کثیره و متماثله
 بارز می گردد طبیعت آن پس حسی متعلق می گردد بآن طبیعت
 بارزه و بادکام و آثار آن و طبایع دیگر مختفی می ماند هرگاه
 بارز گردد طبیعت کامنه و ظاهر شود احکام آن باقتران اجزاء
 متجانسه آن پس بارزه کامنه می گردد و آثار آن بارزه مختفی
 میشود و تسمیه باب و آتش و هوا و خاک بلکه جهته اسما نظر
 فعلیه آثار واقع گشته و الا آتش آب است و هوا خاک و علی هذا
 القیاس جمیع اشیا است پس هر شیء جمیع اشیا است و این حکما
 درین بروز و کهن قایل نیستند باستدلال نه در صورت نه
 در کیفیت و نه قایل اند بکون بعد الحدم و نه بعدم بعد
 الکون و دایل ایشان آنکه هوا آب میگردد چنانکه در صورت شبنم
 و آب هوا میگردد که چون جامه تر در هوا نهند هوا دروی تخلل
 میکند و آب متخلل دروی مبدل به هوا میگردد و آب سنگ میشود

و نهی میگردد علی هذا القیاس پس این انقلاب بروز طبیعت
 کامله نه استحاله و غیره و دلایل این طایفه در کتب حکمت
 مذکور اند و ابوعلی بر ایشان حجتها ذکر کرده و امام فخرالدین
 رازی بابطال حجج ابوعلی سینا برخاسته و باز مدقق طوسی بجواب
 امام متصدی گشته و باز بر مدقق طوسی اعتراضها متوجه شده و چون
 غرض ذکر مذهب ایشان و تحقیق آن نبود لهذا بایراد آنها تطویلات
 متوجه نشدم این قدر بیان مختصر درین مدعا کافی است که اگر
 بداهت عقلیه مذکور مسئله اندراج می بود باین طایفه از حکماء
 قدما بر اندراج نهی افتد و مراد کلام از جانبین در میان نهی
 آمد پس بداهت حسیه و عقلیه هر دو نهاند و اما مذهب صوفیه پس
 آنست که حقیقت هر شی دزد صوفیه همان حقیقت حق است مع
 اعتبار من الاعتبار الا زمة للذات المقتضیه الاحکام و الآثار
 پس باین قول لازم آمد سرایت حقیقت مقدسه در حقایق کلهاء
 آن مستلزم است تحقق جمیع اعتبارات لازمه آن ذات را پس فرق
 در صوفیه و اصحاب کمون و بروز همین قدر است که حکماء مذکور
 تخصیص کرده اند اندراج را باجسام و صوفیه تعبیر نهوده اند
 بجمیع حقایق و هرگاه کثرت حقایق دزد اصحاب کمون و بروز حقیقی
 است مع هذا مجوز اندراج اند پس قول صوفیه اقرب به عقل باشد
 که ایشان باندراج اعتبارات و اجمال کثرت غیر حقیقیه قایل شده
 اند و فاقد مسئله اندراج در سلوک اعظم فواید است که وقت
 شهود اشیا حسیه مظاهر ذفیه جمعیت ذات ذفایس و کمالات را
 مشهود می باشد و مشاهده در مشهود برخورد برویت حساست مظهر از
 انکار محفوظ میماند و الله اعلم بحقیقه الحال

اصل سی و ششم در مسئله تجدد امثال

این مسئله نیز از محظرمسائل صوفیه است و خلا فیه بین
 الفواص و الحوام از علماء بر کلام صوفیه کرام درین مسئله
 واقع است اشد خلافات است و تفصیل آن به نهجی که حاوی

اسوله واجوبه آن باشد در کتابه من حیث الاجتماع بمنظر دنیا
مده و فقیر در زمان مالف رساله مسمی بعددیم الهثال فی تجدد
الامثال نوشته و آنچه مقدور خود داشتیم در تحقیق این مسئله
صرف کرده ام حالا با مختصار درین مختصر نیز بارقام می یابد
و بالله العصبه و التوفیق

بدانکه صوفیه صافیة رحمة الله علیه میفرمایند که استقرار
قرار و ثبات ثبات خاصه ذات واجب الوجود است تعالی شانه
پس اگر فردی از کائنات در یک زمان وجود و بقا داشته باشد
لازم می آید که ممکن شریک واجب در استقرار وجود باشد ولو
زمانا واحدا دعوت بالله مده پس سوای واجب الوجود هرچیزه را که
ملاحظه کنی در هر آن محذور میگردد و این را تجدد امثال نامند
که در هر آن هر شخص بعد می رود و در همان زمان مثل او
بوجود می آید حضرت فخرالاولیاء و العارفین سلطان الفقراء و
الواصلین مولانا و مرشدنا السید فخرالهله و الشرع و الدنیا والدین
رضی الله تعالی عنه روزی بکترین ارشاد فرمودند که شیخ ناصر
علی در این بیت اشاره به تجدد امثال نموده

نهی گنجم به پیراهن نهی سازم بحریانی
جنونه کرده ام پیدانده شهری نه بیابانی

مراد از پیراهن هستی و از بحریانی عدم و این مسئله
دزدیک ظاهر بینان^۱ نهایت مستبعد^۲ است و قول جان محض جنون
می پندارند مستدل اند بچهار دلیل

دلائل ظاهر بینان اول بداهت حسیه و شهادت مشاهده

چه ما مشاهده می کنیم که زید یوم الجمعه موجود است و
همان زید به تفاوت می بینیم که یوم السبت نیز حاضر است
پس طریان عدم بروی حکم کاذب است و شهادت مشاهده بکذب
این حکم حاضر و انکار مشاهده باطل محض

دوم آنکه ضرورت عقلیه و بداهت به ریبیه به ملاحظه شهادت مشاهده و ضرورت حسیه حکم به بطلان آن میکنند بددیکه اگر از اعمی مادر زاد پسر سید^۱ حکم بامتناع آن خواهد نمود

سپه‌وم آنکه اگر تجدد امثال جایز باشد خللی تمام در نظام عالم و برهمنی کلی در احکام می افتد چه زید در یوم الجمعه نکاح کرد چون زید ناکح منعدم شد و مثل زید موجود گشت پس جهام بین الزوجین سفاح شد که ناکح معدوم و شخص دیگر موجود است فیجامح غیر من ناکح و یجد غیر من سفح و یطالب غیر من استدان و اشتری و یشاب و یعذب فی الاخره غیر من اطام و عصی

چهارم آنکه موت و حیات عبارت از عدم و وجود است و هرگاه در هر آن^۲ عدم و وجود است پس تقدیر آجال به فایده محض بلکه حیوانه عبارتست از بقاء وجود و استمرار آن و ثبوت حیوانه افراد عالم بنصوص قاطعه متحقق و ثابت

جواب ازین دلایل اما جواب از شهادت مشاهده و مصادمت بداهت عقلیه کانت او حسیه آنکه نزد علماء کلام مقرر شده که علم و ادراک اشیا از خصائص عقل است و حواس باقیه چه ظاهر و باطنه و سایط و آلات ادراک عقلی اند چنانکه بصیر که کارش ادراک مبصر نیست و فعل که از این قوه از قوه دفع^۳ می تواند آمد همی^۴ که مبصرات خود را بحس مشترک حواله نماید تا از انجا بنحویکه نزد حکما و علما ثابت گشته پیش عقل رسد و ادراک و علم حاصل شود پس سخن بر علم رسید و شک نیست که العلم هو الصورة الحاصلة من الشی عند العقل پس اگر معتبر در علم حصول اشیا بامثالها و اشباحها میگیرند چنانکه مذهب بعض است پس میگوئیم هرگاه ما عمرو را دیدیم بر طبق مذهب مرقوم صورتی از عمرو

(۱) ف پرسند (۲) ف دران (۳) ف بعقل (۴) ف همی قدر

است که (۵) ف بعلم (۶) ف که

و در ذهن ما حاصل شد که مبدء اذکشاف عهرو است و این صورت ذهنیه مثل صورت خارجی عهرو خواهد شد که علم را حصول شی و شبحه معتبر کرده شد و این مثلیت صورت ذهنیه با صورت خارجی بر این مذهب از مسلمات و مسلم از شکوک و شبهاتست اکنون میگوئیم که چون عهرو در ساعت ثانیه معدوم شد و مثل او موجود گشت و بحکم تجدد امثال مثلیتی که این صورت خارجی ثانیه با صورت خارجی اصلیه عهرو دارد مثلیت قائمه است پس چنانکه آن صورت ذهنیه مثل صورت خارجی اصلیه بود همین قسم آن صورت ذهنیه مثل صورت خارجی ثانیه نیز خواهد بود و الا از دو چیز یکی لازم میشود یا آنکه صورت ذهنیه مثل صورت اصلیه نباشد یا صورت خارجی ثانیه مثل صورت خارجی اصلیه عهرو نبود و کلاهما خلف پس چون صورت ذهنیه مثل صورت اصلیه عهرو است و صورت مثل عهرو مثل صورت عهرو است لا جرم صورت ذهنیه مثل صورت مثل عهرو خواهد بود چنانکه مبدء اذکشاف عهرو آن صورت ذهنیه بود مبدء اذکشاف مثل عهرو نیز همان صورت ذهنیه خواهد بود که وی چنانکه مثل اصل است مثل مثل نیز اوست پس اتحاد مبدء اذکشاف موجب حکم عقل است بانحداد مکشوف و معلوم و حکم جزم میکنند که اگر این عهرو همان عهرو اول نبودی این صورت ذهنیه مبدء اذکشاف او واقع نشدی که اختلاف معلوم مستلزم اختلاف علم است و اگر معتبر در علم حصول الاشیاء باذفسها است پس شک نیست که مراد از حصول الاشیاء باذفسها حصول بهایاتها المجرده عن الحوارض الخارجیه است نه حصول بصور و هویات خارجی که اشیاء خارجی عبارت از آن است و الا لازم آید انشاق ذهن بتصور جبل و ترکیب نفس ناطقه بت ترکیب حال فیها و امثال آن پس شی خارجی بهوویه الشخصیه در ذهن حاصل نهی

شود و لابد که صورت ذهنیه باوصف اتحاد در ماهیه مجرده
 متغایر^۱ و مماثل صورت^۲ مرخارجیه باشد پس صورت ذهنیه عمو
 که در ذهن زید حاصل شد مثل صورت خارجیه عمو است
 و تقریریکه بر تقدیر حصول باشباحها ذکر کردیم بتمام جاری
 شد و نیز ماهیت مجرده از طبایع مرسله است که موجود عقل
 است و مبدأ^۳ اتصاف بحوارض خارجیه شی خارجی میگردد پس
 حال او مثل انسان کلی است که صادق می آید بر زید و عمو
 حیاکان او میتا و عدم و وجود که در تجدد امثال ذکر کرده
 آید بر امور موجوده فی الخارج است زیرا که ماهیات کلیه
 محذوله و طبایع مرسله طرفه تر آنکه هر گاه ماهیه مجرده زید
 در صدق خود بر امثال متوارده زید امتناع ندارد چون انسان
 که اختلاف تشخصات افراد و موت و حیوة اشخاص مانع صدق
 او بر آنها نیست و شک نیست که صورت ذهنیه آسمان ماهیه
 مجرده مکتفیه بحوارض ذهنیه پس صدق صورت ذهنیه چنانکه
 بر زید در مرتبه اولی بود تا انصرام امثال جاری خواهد ماند
 و همین یک صورت ذهنیه مبداء انکشاف همه زیود خواهد
 گشت تا چار ذهن حاکم خواهد بود باتحاد زیود

سلسله قطح نظر از این همه در صورت تجدد امثال
 چنانکه مشهود محذور و مثال او موجود میگردد همین قسم
 مشاهده نیز محذور و مثال او موجودی شود پس اینجا سلسله
 سلسله پیدا آمد سلسله مشاهدات و سلسله مشهودات و سلسله
 شهودات پس چون زید عمو را مشاهده کرد در اول ساعت جمعه
 در خانه مثلا وفانی شد هر یکی از زید و عمو و موجود شد
 دو مثل ایشان بحیثیتی که قوی حسیه را قوت تمایز بینها
 نیست پس اگر در مثل بواسطه علاقه طبیعیه که در اصل و
 مثل است مثل اتصافات و ادراکات تصوریه و تصدیقیه که در اصل^۶

(۱) ح متغایر (۲) ف بر (۳) ف بعد (۴) ف نه بر ماهیات

کلیه (۵) ف بر (۶) اتصاف

بود موجود شد پس صورت عهرو چنانکه مرتسم در زید بود
 مثل صورت عهرو و در مثل زید مرتسم خواهد شد و مثل
 صورت عهرو صورت مثل عهرو خواهد بود و ذو الصورت و
 مثل او بنهجه مطابق خواهد گشت که در تصور مثل احتیاج
 نخواهد شد بسوی صورت صورتی غیر مثل صورت اصل و البته
 مثل مثل نخواهد ماند بلکه بتصور واحد اصل و مثل هر دو
 متصور خواهد شد بلکه متصور شی واحد است که منطبق می
 شود آن صورت بروی انطباقا کلیلا انطباق کلی پس حکم کرده
 می شود که این عهرو همان عهرو است که در ساعت اولی
 بخانه بود و شک نیست که حاصل میشود بالاصالة تصدیقات
 ثانویه که متعلق است به ثانی باینکه در ساعت ثانیه است و
 در مسجد مثلا و چون اصل و مثل را بصورت واحده تصور
 میکنند حکم نموده می شود که هر دو واحد اند و یقین
 کرده میشود که ذات شخص اول باقی است و مستمر الوجود
 و تبدیل تغییر نیست مگر در اوصاف و احوال چنانچه بودن
 در ساعت اولی و ثانیه و در خانه و در مسجد و هكذا الکلام
 فی مثل المثل و اصل الاصل پس حال شخص نزدیک مردم چون حال
 کسی است که تصور میکند بیضه را نزد غیر خود زیرا که هرگاه
 آن غیر بیضه را می برد و بدل آن بیضه دیگر که شبهه و
 اقرب باول در حیثیت و مقدار بودی می آرد آن شخص حکم
 میکند که این ثانی عین اول است و چون دفعه واحده بیضه
 های متعدده آرد میکند این علل و آن علل و لهذا معتبر
 در مفهوم کلی صدق علی ذو الاجتماع است نه علی طریق
 البداهة^۳ مگر در صورت مشاهده بیضات متوالیه اینقدر دست
 که راوی بوجود امثال و شبهه اذعان میکند لهذا حکم بوجدت
 بیضه در اشتباه می افتد و در ماندن فییه چون اعتقاد وجود
 و مثل واحد نمیکند چه جای امثال کشیده لهذا حکم بحیثیت

میکنند که ثانی عین اول است و تردد و تردید اصلا راه نمی یابد و چگونگی و ثبوت بشهادت مشاهده توان نمود و حالانکه شک نیست که اجزاء اصلیه و زائیده از جسم همیشه در زمان هزال و ذبول زوال می یابد و بقاء کل بعد انتفاء اجزاء محال و خلق در عرف آن جسم را که مجموع اجزاء است باقی میدادند بعینه

بدانکه جسم نزدیک جمهور متکلمین مجموع اجزای لایتجزی است و از چند جواهر فرد مرکب چنانچه این محقق در کتب کلامیه اسلامیة بشرح و بسط مجین گشته و نزدیک دی مقراطیس و غیره مبادی هر جسم اجسام صغیره اند که متجزیه اند بتجزی و همی هرچند قایل تجزی اندکای نباشند

اکنون ماکلام را بسوی مجموع جسم که مشتمل است برین صورت خارجی المذهبین نقل میکنیم زیرا که مشاهده زید را مثلا مشاهده کرد باز مشاهده خود را تکرار کرد بعد زمان یسیر حکم میکنند که این زید همان زید است و کسیکه مخالفت عینیه میکند او را منسوب بسفسطه میداند پس چون بعد مدت بعد زید را در مرتبه ثالثه مشاهده نمود و دروی تغیر کشیر دید در اینجا بروی حکم سابق حکم نخواهد کرد و آگاه خواهد گشت که این تغیر دفعی نیست که در همین آن حادث شده بلکه تدریجی است تدریجی بودن تغیر از بدیهیات است که هیچ عاقل تجویز نخواهد کرد که این تغیر در زید همین آن دفعه واحده حادث شده اکنون این مقدمه نیز بدیهی است که از ابتدای آن مشاهده اولی تا این زمان مشاهده ثالثه در جهیح ازمنه ماضیه شیتا فشیتما حاصل شده اگر در بعض ازمنه این تغیر واقع باشد و در بعض دیگر نه تفصیص بلامفصص لازم می آید و

(۱) ف چنانکه (۲) ف برای اجزاء علی ای المذهبین (۳) ف

میدادش چون (۴) ف مدید (۵) ف این حال (۶) ف تا این

آن مشاهده ثالثه

ترجمیم بلامرجح پس آن زمان مشاهده ثانیه که متصل مشاهده اولی بود از انفصال اجزاء کاذبه خالی نبود لاجرم در این حال از قول خود رجوع میکنند و خود را در حکم سابق کاذب می پندارد بخلاف امر تجدد امثال زیراکه در تجدد بقای اصل متیقن او است و هنوز خلاف آن بروی ظاهر نشده و لهذا برکذب خود مصرمی ماند و از جهل خود جاهل

حالا باید دانست که چنانچه این تغییر که در زید مشاهده نموده چنانچه که در جمله زمانه ماضیه شیئا فشیئا حاصل شده بدستور یا در بعض اجزاء جسم است یا در هر جزو واقع شده چنانچه تخصیص بعضی آنات تخصیص بلامخصص بود همین قسم تخصیص بعض اجزاء بتغییر و قبول نیز تخصیص بلامخصص است لاجرم ضرور افتاده که این قبول و زوال در هر جزو جسم ساری باشد و بالغا ما بلخ در اجزاء آخره التحلیل نیز سرایت کند و چون در هر جزو جسم از اجزاء اخیره التحلیل که یا اجزاء لایتجزی است یا در حکم آن اجزاء سرایت نموده هویت شخصیه هر جزو را اعدام نموده و هویت های شخصیه آخر را پیدا کرده و لایتجزی اندکای واجب میگردد درین صورت اعدام جسم بدیهی است زیرا که اعدام کل بعد انتفای یک جزو از مسلمات علماء است چه جای که هر هر جزو منعدم شده باشد و چون بهذهب متکلمین تفتیش بالغ بکار بریم میگوئیم که هرگاه این تغییر در اجزای اخیره سرایت کرد و آن اجزاء خود اجزای لایتجزی اند بهذهب ایشان که بنام معاد جسمانی و بسیاری از اصول دین بران مبتنی داشته اند پس این تغییر و قبول اگر باوجود بقای آن جزو لایتجزی است آن اجزاء اجزای لایتجزی نهانند بلکه بالفعل منقسم گشتند بجزئی که باین تغییر و قبول رفت جزئی که بعد این قبول باقی است پس در صورت انقسام آن جواهر فزوده اجزای

لایته‌جزی دهنده‌ند درین صورت بر متکلمین لازم می‌شود که
 قایل گردند که درین قبول آن جزو بالهره محدود و جزو
 دیگر لایته‌جزی بجای وی پیدا باشد و لایته انقسام انفکاک آن جزو
 لازم می‌آید و چون دیمقراطیس تجویز تجزی و همی می
 کند و تجزی انفکاک را مستحیل میداند و اینجا تجزی انفکاک
 باثبات رسید پس بر مذهب او نیز اعدام آن اجسام صغیره
 که مبادی این جسم محسوس اند و قابل تجزی انفکاک نیستند
 لازم می‌افتد

سوال بعض اجزای جسم مستمر البقاء و محفوظ از طریان

فنا است

جواب لایسم که بعض اجزاء جسم^۱ استمرار بقا داشته
 باشد و چون شمارا منصب اثبات بقای بعض اجزا است مارا
 منع مجرد در جواب شما کافی است چه جا که مستند باشد
 بسندیکه استدلال تخصیص بلامخصص است ولو سلمنا پس می‌گوئیم
 که آن اجزای مستمرة هر چند فی نفسها متعین باشند اما این
 قدر خود بدیهی که نزد این مشاهده که حاکم بعینیت است
 غیر متعین اند پس وثوق بشهادت مشاهده و بداهت عقلیه
 چگونه می‌کند و حاصل کلام آنکه در مثل زید که مثل عمرو
 را مشاهده است اگر مثل صورت عمرو که مرتسم در زید بود
 حادث نشود نه حکم بآنچه هو و نه حکم بآنچه غیره کرده
 خواهد شد چنانکه در صورت نسبان و اگر حادث باشد پس
 اگر صورت اصل مثل را مطابق نخواهد گشت بلکه نزدیک
 مشاهده ممتاز خواهد بود و این امتیاز به مجرد قوی حسیه^۲ نباشد
 بلکه بتوسط امر آخر چنانچه نور کشف پس درین هنگام حکم
 بعینیت اصل و مثل و بآنچه هو نخواهد شد بلکه حکم
 بعیریت و کانه هو نبوده خواهد شد چنانچه قصه بلقیس
 که چون عرش خود را پیش سلیمان علیه السلام دید گفت

کانه هر و اگر مطابقت صورت اصل بامثل دست دهد بهدض
عدم قدرت حس بر امتیاز پس حکم بحیثیت و بانه هو کرده
خواهد شد چنانکه عوام که در سجن حواس مسجون اند

باید دانست که ارسطو و تاجران او از حکماء طبیعیین
میگویند که ابصار را حاصل ذی شود مگر بآدکه صورت مرئی
بتوسط هوا منشف^۱ برطوبت جلیدیة به عیون منعکس میشود و
در جزوی اطباع می یابد و آن جزو زاویه براس مخروط متوهم
است که قاعده آن سطح مرئی است و لهذا قریب از بعید اعظم
محسوس میشود باوجود مساوات در مقدار بلکه اتحاد مرئی است در
قرب و بعد و تفاوت صغر در بعد و عظم آن در قرب یافت میشود
چراکه وتر واحد چون از نقطه ملتقی ساقین مثلث قریب بود ساقین
اقصرو وترزاویه اعظم باشد و چون وتر از نقطه مرقومه بعید شود
طول ساقین متحقق پس قصروتردیز لازم که در صورت اولی زاویه
عظیم است و در ثانیة صغیر پس از اینجا معلوم شد که تفاوت در
بصر واقع میشود و اعتماد بر بصر نهوده بعید را قصیر نخواهد گفت
و موید این قول ارسطو نوشته اند که اگر شخصی بر جرم خورشید بتحدیق
و امتحان نظر طویل نهاید چون چشم خود بندد صورت شمسیة
تادیر در چشم او می ماند گویا بجانب آفتاب می بیند و
بدستور اگر کسی بروضه سبز امتحان نظر کند چشم رائی بآن
حضرت متکیف میگردد بحدیکه اگر برنگ دیگر دران ساعت
نظر نهاید متلون بلون سبز بنظر می آید اگرچه در دفس الامر
سبز نباشد کذا فی الکتب الکلامیة کشرح المواقف وغیره

و چون این مقدمه ذهن نشین خواطر اصحاب گشت دریافت
کنند که در صورت تجدد امثال هنوز صورت زید معدوم از
نظر رائی غایب نگشته اگرچه زید معدوم شد و مثل او بوجود
آمد و هرگاه در الوان متغایرة چنانچه حضرت و حضرت التباس
می افتد در امثال که قوای حسیة بتفاوت آن قدرت ندارند
التباس بصر و غلطی آن بطریق اولی

و نیز در کتب کلامیه و حکمییه ثابت شده که ^۱اضعف قوی خمسه از روی احساس بصیر است چه آله بصیر دور است و دور الطاف است از آلات سایر حواس و قوت و ضعف احساس بحسب قوت مهذمه غیر وصف^۲ آن است و تفاوت مهذمت برقت و غلظت آله پس غلظ آله موجب قوت مهذمه است و رقت آله باعث ضعف آن و چون دور الطاف و ارق است مهذمت آن نیز اقل و اضعف و لهذا احساس باصیره اضعف احساسات حواس دیگر است و علماء کلام در اثبات حس مشترک ذکر کرده اند که قطرهای دایره را که خط مستقیم می بینیم و شعله که بسرعت تمام بدور آورده شود دایره مشاهده میکنیم و حال آذک قطر و شعله در خارج قوی مدرکه خط و دایره نیست و نهود قطر و شعله بصورت خط و دایره در باصیره نیست چراکه باصیره ادراک شی نمیکنند مگر در مکان آن بهدیکه اگر از آنجا زایل شود در آنجا نمی بینند پس ضرورت است که قوت دیگر باشد که محل این انطباع بود و چون نفس ناطقه متصف بآله مقدار نمیشود لاجرم محل این انطباع قوت جسمانییه باشد که مسی^۴ بحس مشترک است و همین^۵ قدر بااثبات رسید که اشیاء خلاف ماهو الواقع محسوس می شوند و اعتماد برمشاهده مفقود و برین دلیل اعتراض کرده اند لاسلم که ازین امور مرتبه مخالفه نفس الامر اثبات حس مشترک لازم آید جایز است که ارتسام آن قطره و شعله در قوت باصیره بود و آنچه گفته اند که بصیر ادراک شی نمی کند در غیر موضع غیر مسلم چراکه دلیل برین امر غیر استقرا نیست و استقرا مفید یقین نمی گردد چراکه^۶ جایز نباشد که مرتسم شود در باصیره صورت جسم در حیز محین و قبل از آنکه صورت مذکوره از باصیره محو شود جسم بحیز دیگر انتقال کند و چون این

(۱) ه از ضعف (۲) ه و ضعف (۳) ف قطره (۴) ف معنی

(۵) ف بهمین (۶) ف چرا جائز

هر دو صورت متعین^۱ در باصـره جمع شدند حکـم خواهد کرد که واحد است لهذا قطره نازله و شعله جواله خط و دایره بنظر می آید و موید این محـصـه است که این سینا تسلیم نموده که بصر ادراک حرکت میکنند و ادراک حرکت از باصـره بدون صورت مذکوره غیر متصور که لایغفی علی من له الفطـانه

و این اعتراض نیز مثبت مدعای ما است که اجتماع صور متعدده متوالیه متواتره در باصـره موجب حکـم باتحاد میگردد و باعث غلطی حس می شود چنانکه در صورت تعدد امثال موجود است و ایضا برتفاهم عرف و مشاهدۀ عوام چگونگی اذعان توانیم نمود زیرا که بسا اموراند که تکثیر اشخاص بان امور حاصل میشود و اهل عرف از آن غافل اند نهی بینی که قرآن که جبرئیل علیه السلام آورد و حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم آنرا قرأت فرموده و مردم آن را می خوانند در عرف واحد است بعدیکه اگر قایل بهخایرت شوی اذکار کنند و برسر قتل تو آیند و نزد اهل تحقیق تعدد حال بتعدد محل مسلم و تصریح کرده اند که اسما کتب اعلام اجناس اند اعلام اشخاص نیستند طرفه تر آنکه علماء ادب کلام حق را سپیدانده و کلام ملائکه و جن را در تعریف کلمه مندرج کرده اند و تحلیل بان آورده اند که آن کلام از جنس مایملفظ به الانسان است و بای ذکرند که تعدد محل موجب تعدد حال است پس آنچه بتلفظ انسان می آید غیر آنست که کلام حق و ملائکه و جن است و هر گاه حال علماء چنین باشد عوام عامیه محذوراند و عجب تر اینکه گاهی واحد را کثیر گویند چنانچه دقایق امکانیه فشیهم القوم بالحوول و گاهی کثیر را واحد میدانند چنانچه امثال تجدیدیة بل هم فی لبس من خلق جدید و قد کشفنا عنک غطایک فی بصرک الیوم جدید و بر همه ذوی العقول روشن است که اگر عقل این امر تعدد را فرض کند از تجویز

بان فرض محال عقلی لازم می آید پس استحالة عقلیه ازین مسئله بر خاست اگرچه بنظر امور دیگر که در ظاهر نظر مانع تحقیق و وقوع تجدیدان محال می نهوده باشد و اگر ضرورت عقلیه حکم بامتناع آن میکرد نظام محتزلی که از عقلای ظاهر بود و عرفاء کامل که صاحب ظاهر و باطن اند چگونه حکم بان میکردند و ضرورت امتناع عندالعقل دران وقت صحیح است که عقل طرف مخالف امتناع یعنی امکان عام را مستحیل داند و قد علمت انه لیس الاستحالة العقلیه ههنا و هرگاه علماء روزگار را علم بتجدد امثال مشکل شده جهال مردم را که عقول آنها آغشته و ساوس است بطریق اولی^۲ پس در دلیل ثانی استدلال بقول اعمی بودن است از غموض و دقت این مسئله نشنیده که بوعلی سینا زمان را مشخص جسم نمیدانست و چون بهمنیار بمخالفت او بر خاست و گفتگو بلند شد بوعلی گفت آنچه تو دیدی بودی و سوال میکردی امروز تو آن ذق فلایلزمنی الجواب و بهمنیار بتفرس عجز استاد خود از جواب و بملاحظه پاس ادب سخن منقطع ساخت

و ابوالحسن اشعری و تابعان او از محققان اشاعره که سواد اعظم متکلمین اند بتجدد امثال در جمیع اعراض قایل اند و بر این مذهب اکثر مهمات عظیمه بنا کرده اند از ان جمله اثبات حاجت عالم بسوی صانع جل جلاله در بقا و کسبی و نظام از قدمای محتزله نیز بتجدد امثال قایل اند زیرا که علت حاجت دزد ایشان حدوث عالم است و نسبت صانع بعالم چون نسبت بنام است بنا پس لازم می آید که عالم بعد حدوث خود از صانع مستغنی شود چنانکه بنا از بنام تابعدی که اگر صانع منعدم شود وجود و بقای عالم متضرر نگردد و چون استغناء عالم از صانع لازم می آید لهذا بتجدد اعراض رفته تابقاء حاجت عالم در بقا ثابت باشد^۳ چه اعراض بسبب تجدد و حدوث محتاج

(۱) ف عالم (۲) ف ح غموضات این مسئله (۳) ف شود

اند بصانع دایما و تعیین جواهر نزد ایشان باعراض است پس
 احتیاج بصانع در بقاء عالم ثابت گشت و اگر شهادت مشاهده
 و مصادقه^۱ بداهت حکم بکذب تجدد امثال نهاید این علماء عقلا
 چگونده خلاف بدیهی را محظوم اصول علم الهی می سازند و
 چون بر خلاف شهادت مشاهده در قضیه تبدیل^۲ اعراض حکم کردند
 پس در قضیه تبدیل جواهر این شهادت مطعونده چگونده مقبول
 خواهد افتاد و بلکه مشهود نفس جسم نیست بل سطوح و الوان
 که اعراض مکتذبه آن جسم اند محسوس می شوند

قال العلامة فی شرح حکمة الاشراق و اعلم ان الجسم يستغنى
 عن الاثبات لوقوعه تحت الدوائس لا لكونه محسوسا فی ذاته
 فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض التخییر الداخله فی حقیقه
 فلما لم یقبل فی ماهو مشهود ففی غیر المشهود اولی فانه شهاده
 زور من غیر مشاهده و لهذا مستدلین بر بقاء جواهر چون دیدند
 که شهادت مشاهده قابل قبول نیست و ورود ایراد او بتوارد
 امثال اعراض در جواهر نیز موجود لهذا در بقاء جواهر حکم
 بهشاهده^۳ استبرار نمودند بلکه استدلال بضرورت عقلیه و عدم
 تصور موت و حیوة نمودند و از دلیل مشاهده حسیه مطلقا چشم
 بر بستند که صرح فی الکتب الکلامیه

صوفیه صافیة رحمهم الله تعالی مخالفت طائفتین ذمی فرمایند
 بلکه بر طبق ایشان بتجدد امثال اعراض قایل اند زیرا که عالم
 نزد صوفیه صورشیون الهیه است که در حکم اعراض متجدده
 است فقالوا که قال الله تعالی کل یوم هوفی شان چنانکه نظام
 معتزلی چون قایل شد که اجسام اعراض مجتمعه اند بتجدد اجسام
 نیز قایل شد و درین صورت مرجح نزاع اینکه اجزاء^۵ عالم باسرها
 اعراض اندیانه و ثبوت عرضیه اجزاء عالم در کتب صوفیه رحمهم
 الله مالا مال است عارف جامی قدس سره السامی در لوائیح می

(۱) ف مصافقه (۲) ف معطوفه (۳) ف ح فلما لا یقبل (۴) ف
 نمودند (۵) ح اجزاء

فرمایید لایحه^۱ شیخ رضی الله عنه در فصوص شعبی می فرماید که
عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد که حقیقت
هستی است و آن متبدل و متجدد میگردد مع الانفاس و الائنات و
در هر آنی عالمی بعدم میرود و مثل آن بوجود می آیند و اکثر
اهل عالم ازین معنی غافل اند کما قال سبحانه بل هم قوم لیس
من خلاق جدید و از ارباب نظر کسه در این معنی مطلع نشده است
مگر اشاعره در بعضی اجزاء عالم که اعراض است حیث قالوا
الاعراض لایبقی زمانین دیگر حسابانیه که معروف اند بسوفسطائیه در
همه اجزاء عالم چه جواهر چه اعراض و هر یک از فریقین من وجه
خطا کرده اند اما اشاعره بسبب آنکه اثبات جواهر متعدده کرده اند
و رای حقیقت و اعراض متبدله متعدده را بانها قایم داشته اند که
عالم بجهت اجزائه نیست مگر اعراض متبدله متعدده مع الانفاس که
در عین واحد مجتمع شده اند و در هر آنی از عین زایل می شود و
امثال آنهاجوی متناجس میگردند پس ناظر بواسطه تعاقب امثال در
غلط می افتد و می پندارد که آن امری است واحد مستمر کما یقول
الاشاعره فی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر حلول شخص من
العرض مماثل للشخص الاول فیظن انها امر واحد مستمر -

بحریست نه کاهنده نه افزاینده

امواج برو رونده و آئنده

عالم چه عبارت از همین امواج است
نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

عالم بودارنه زعجرت عاری

بحری جاری بطور های طاری

اندر همه طورها به نهری جاری

بحریست حقیقه الحقایق ساری

(۱) شرح فصوص الحکم صفحه ۱۲۶ (۲) ف ازین عین (۳) ف

خلو آن من شخص (۴) ف فیظن و الناظر انها امره (۵) ه نبود

که زمان (۶) ف نهری

و اما خطاء سرفسطائییه آنست که آن جماعه مع قولهم بالتبدل
فی العالم متنبيه نشده اند باینکه یک حقیقت که متلبس می
شود بصور و اعراض عالم موجودات متعیننه متعدده می نماید
و ظهور نیست او را در مراتب کونی جز باین صور و اعراض
چنانکه وجود نیست آنها را در خارج بدون او

سوفطائی که از خود به خبر است
گوید عالم خیالی اندر گذر است

آری عالم همه خیال است ولی
پیوسته درو حقیقتی جلوه گر است

و اما ارباب کشف و شهود پس می بینند که حضرت حق
سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است بتجلی دیگر و در تجلی
او اصلا تکرار نیست یعنی در دو آن بیک تعین و شان متجلی
نمیگردد بلکه در هر نفسی بتعینی دیگر ظاهر می شود و در
هر آنی بشانی دیگر تجلی میکند

هستی که عیان است درو هر شانه
در شان دیگر جلوه کند هرانی

این دکتیه بجو ز کل یوم هوفی شان
گربایدت از کلام حق برهانی

و در همین لایحه میفرماید دلیل بر آنکه عالم مجهوم اعراض
مجموعه است در عین واحد که حقیقت وجود است آن است
که هر چند حقایق موجودات را تحدید میکنند در حدود ایشان
غیر از عوارض غیرری ظاهر نمی شود مثلا وقتی گویند انسان
حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی حساس متحرک بالاراده
است و جسم جوهر قابل ابعاد ثلاثیه را و جوهر موجودیست
لافی موضوع و موجود ذاتیست که مراورا تحقق باشد درین
حدود و هرچه مذکور شد همه از قبیل اعراض است الا آن ذات
مبهمه که درین مفهومات ملحوظ است زیرا که محض ناطق من

لکه الخطای است و معنی دانی ذات لکه النعم و هكذا فی البواطن
و این ذات مبهمه عین وجود حق و هستی حقیقی مطلق است
که قایم بذات و مقوم است بر این اعراض را و آنکه ارباب
نظر میگویند که امثال این مفهومات فصول نیستند بلکه لوازم
فصول تواند بود که بان از فصول تعبیر میکنند بواسطه
عدم قدرت بر تعبیر از حقایق فصول بر وجهی که ممتاز
شوند از ما عدای خود بخیر این لوازم یا لوازمی که ازینها
اخفی باشد مقدمه ایست مبنوع و کلامیست نامشروع و بر تقدیر
تسلیم هرچه در نظر ما جوهر ذاتی باشد قیاس بان عین واحد
عرض خواهد بود زیرا که اگرچه داخل است در حقیقت جوهر
خارج است از ان عین واحد و قایم است باو و دعوی آنکه اینجا
امری است جوهری و رای عین واحد در غایت سقوط است
بتخصیص و قتی که کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکو
نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت
دلیل و الله یقول الحق وهو یدعی السبیل انتهى کلامه

حاشیه عبدالغفور بر قول جامی مولوی مغفور

مولوی عبدالغفور بر قول عارف جامی قدس سره السامی و آنکه
ارباب نظر میگویند الخ بمنهج هاشیه نوشته اینست

مخفی نهاند که این بحث از ارباب نظر بر دلیل دعوی
مذکور اعنی عالم عبارت است از اعراض مجتمعه در عین واحد
راجع بمنح است و در منح همین قدر کافی است که مانع گوید
احتمال دارد که این مفهومات فصول نباشند بلکه لوازم فصول
باشند که بانها تعبیر از فصول کرده باشند و نیز مخفی نهاند
که در دفع این منح مفید نیست بلکه منصب مستدل در این مقام
اثبات مقدمه مبنوع^۱ است بوقوع نیامده انتهى

چون مسئله عرضیه اجزاء عالم عده مسایل صوفیه صافیه
است و چه الله تعالی و مسئله تجدد امثال که در صدد بیان

(۱) ف ح مبنوع است و این بر تو هیچ نیامده انتهى

آذیم موقوف است بر این مسئله لهذا شرح این مسئله مختصرا
 ضرور افتاد تا بر حقیقت اصل مسئله و سخافت اعتراض مولوی
 مغفور اطلاق حاصل شود فاقول و بالله التوفیق

صوفیه صافیة رحیم الله تعالی در کشفیات خود طوری
 دارند و راء طور عقل و ایندرف نزد جمیع صوفیه و متصوفه
 مقرر و مسلم است و معنی و راء طور عقل آنست که عقل من
 حیث هودروی حکم نتواند کرد لاذفیا ولا اثباتا اما هر گاه مدد
 کشفی رسید پس تمیز در میان دو کشف بخالص و غیر خالص می
 تواند نمود چه کار عقل تمیز است قال المحدث الجامی فی نقد
 المنصوص این طوری است و راء طور عقل یعنی قوت عقلیه بادرای
 آن وافی نیست که آنکه منافی طور عقل است زیرا که بهقدمات
 عقلیه نه اثبات آن میتوان کرد و نه دفی آن انتهی کلام

از ایراد این طور مقصود آنکه گاه باشد که دو امر باهم معاضدت کنند
 و هر یک را بسبب دیگری زیادت قوت حاصل آید پس هر گاه کشف
 و عقل باهم متوافق آید هر یک نسبت به دیگری قوت خواهد یافت
 و علامت آن است که این هر دو خالص بودند و زیادت دلالت
 باشد بر آنکه^۴ مطلوب ذفس الامری است پس هرگاه عقل حکم بجواز
 امر دهد اما بنا بر عجز و قصور بهر تیه^۵ اذعان نرسید به مجرد
 مدد کشفی اذعان کلی حاصل کرد و احتمالات صرفه را از پیش نظر
 دور ساخت و علی هذا القیاس کشف چون متعلق باوی شود و عقل
 بجواز آن شهادت داد در صحت آن حرفی دهاند و این است معنی
 قول عارف جامی قدس سره که در اثبات عرضیه اجزاء عالم فرموده
 بتخصیص و قتیقه کشف ارباب حقیقت که مقتبس است از مشکوۃ
 نبوت بخلاف آن گواهی دهد و مخالف عاجز باشد از اقامت
 دلیل فتذکر

الحال بوضوح پیوست که قول مولوی مغفور که این بحث
 از ارباب نظر بر دلیل دعوی مذکور اعنی عالم عبارت است از

(۱) ه و سقوط (۲) ف رسد (۳) ف بسبب دیگر (۴) ف

بر آنکه ذفس الامری (۵) ف عقل بجواز

اعراض مجتمعه در عین واحد راجع بمنح است الخ در غایت سقوط است چه منح در حقیقت اختراع احتمالی بیش نیست و چون ارباب کشف را جواز عقلی مکشوف کافی است اگر صد هزار احتمال دیگر موجود باشد مضر نیست چرا که منح وارد بر دلیل است و درین مقام دلیل سندی بیش نیست که عرفت من المقدمات السابقة التي طال ذكرها لهذا الغرض

و قطع نظر ازین امور مذکوره مولوی درین محل از طور مناظره غافل است چه علماء ظاهر در صدد اثبات جوهریت اجزاء عالم اند و ارباب کشف در مقام منح پس منح ارباب نظر بر ارباب کشف منح بر سر نهاده اخص است و هولیس بمنظور فی المناظره تقریر منح ارباب کشف آنکه لا نسلم که اجزاء عالم جواهر باشند جائز است که اعراض مجتمعه در عین واحد باشند بدین سند که هرگاه تحلیل اجزاء حدود حقایق جوهریه نهائیم غیر از ذات مبهمه جمیع فصول اعراض می بر آیند الی آخر ماعرفت و ستعرف و لهذا شیخ رضی الله عنه در فصوص می فرماید و یظهر ذلک فی الحدود و فرمود و الدلیل علیہ و لهذا عارف جامی در لایحه مرقومه در رد ارباب نظر میگوید مقدمه ایست مسموع و کلامیست نامسموع و بر تقدیر تسلیم الخ این الفاظ صراحتاً حاکم اند که عارف جامی در مقام منح است بر ارباب نظر و منشأ اعتراض مولوی مغفور آن است که عارف جامی دران لایحه می فرماید دلیل براینکه عالم مجموع اعراض مجتمعه است پس از استماع لفظ دلیل و حمل آن بر معنی مصطلح اهل مناظره گمان کرد که ارباب کشف مستدل اند و ارباب نظر ماذم و ایس هکذا فتأمل فیہ

تحقیق اصل مسئله الحال که از دفع اعتراض مولوی مغفور فراغ یافته شد در صدد تحقیق اصل مسئله می آئیم و من الله الافضة و الحمد بعد از آنکه نظام و دچار از محتمله قایل اند که جواهر مطلقاً هوا اجسام بودند خواص جواهر فردی اعراض مجتمعه اند باین

دلیل که جوهر من حیث هی جوهر متجاذسه اند بسبب اشتراک در صفات ذفس جوهر و آن تحیز و قیام بالنفس و قبول اعراض است و اجسام بلاشبیه مختلف اند چنانکه آب و آتش پس اگر اجسام مجموع جوهر متجاذسه و متلفه بود می باید که جمیع اجسام متماثل باشند و تماثل بدیهه باطل است و چون اشاعره قاطبه و اکثر معتزله قایل اند به تجاذس و تماثل جوهر پس منح بر تجاذس جوهر از طرف اشاعره می تواند شد و ضرور است که بر تقدیر بر قول همه بتجاذس اعراض را داخل اجسام گویند اختلاف اجسام متحقق شود پس اختلاف در اشاعره و نظام و نجار همین قدر است که نزد اشاعره جسم جوهری با جمله اعراض است و نزد نظام صرف اعراض مجتمع و دلیل عدم قیام اعراض بذات خود در دفع قول نظام کافی است چه عرض بالذات قیام ندارد سواء کان واحدا او متعددا پس ضرور است که منتهی بجوهری گردد که قیام اعراض بآن جوهر بود این دلیل بدیهی است چه هر عاقل می داند که اگر چند اشیاء غیر قائم بذات مجتمع شوند اجتماع و ترکیب آن مفید قیام مجهوم و مرکب بالذات نخواهد شد پس وجود جوهری که قیام اعراض مجتمع بآن باشد ضرور

قال فی شرح المواقف و اعلام انه لامحیط لمن اعترف بتجاذس الجواهر الافراد و تماثلها فی الحقیقة کالا شاعره قاطبه و اکثر المعتزله عن جعل الاعراض داخله فی حقیقة الجسم فیکون الجسم حیثه جواهره مع جمله من الاعراض متقیمة الی ذلک الجواهر اذلوکانت هی موقوفة من الجواهر المتجاذسة وحدها لکادت الاجسام کلها متماثلة فی الحقیقة وانه باطل بالضرورة

پس منح عرضیه اجزاء عالم مبتنی است بر دو امر یکی دخول اعراض در جسم که جوهر است و تقوم جوهر بعرض درست نیست و لهذا حکما قایل اند که جسم مرکب است از هیولی

و صورت و این صورت جسمیه جوهر است و چون اشاعره را
از دخول اعراض در حقیقت اجسام محیص نیست پس این وجه
از طرف متکلمین بر صوفیه صافیست متوجه نیست ولیس کلامافیه
امر ثانی آنکه جوهریکه قیام اعراض مجتمعه بآذست در
جهیح اجسام واحد است یا متعدد و تعدد جوهر باثبات نهیرسد
حکما تقسیم کرده اند موجود را بسوی واجب و ممکن و ممکن
را بسوی جوهر و عرض و متکلمین تقسیم موجود میکنند بسوی
قدیم و حادث و حادث را بسوی جوهر و عرض و از این تقسیم
که بظاهر دایر است در ذی و اثبات بعد تسلیم آنکه این
قسمت عقلی است اثبات نهی شود مگر همین که منقسم ازین دو قسم
خالی نباشد اعم ازینکه هر دو متحقق شوند یا احدیها فضلا عن
ان یکون هو الجوهر خاصة نهی بیشی که این کیسان اصم قایل
بوجود جوهر نیست بلکه تحقق هر دو قسم یا احدیها فرم تحقق
مقسم است یعنی ممکن بهذهب حکما و حادث بهذهب متکلمین
و وجود ممکن و حادث هرچند بعین و برهان ثابت شده اما
ثابت نهی شود که واجب و ممکن متغایر اند بالذات جایز است
که تغایر بینهما اعتباری باشد ولو سلمنا که تغایر در واجب و
ممكن حقیقی است جایز است که تغایر جوهر و عرض اعتباری
باشد ولو سلمنا که تغایر جوهر و عرض نیز حقیقی بود پس
وجود جوهر واحد در صدق تقسیم کافی است و وجود حقیقت
مستقله مطلقا وافی تا باجتماع اعراض چند جوهری شود چنانکه
متکلمین قایل بدخول اعراض اند در حقیقت جسم که امریست
آنکه این حقیقت مستقله مغایر حقیقت حق است سبحانه تعالی
شاده چنانکه صوفیه صافی علیهم الرحمة می فرمایند حقیقه
الحق ساریه فی جهیح الوجودات و لهذا شیخ رضی الله عنه در
فصوص الحکم میفرماید و ما احسن ما قال الله فی حق العالم و
تبدله مع الانفاس فی خلق جدید فی عین واحدة فقال فی حق
طایفه بل اکثر العالم بل هم فی لبس من خلق جدید فلا یعرفون

تجدیداً لا مرمع الادفاس لکن قد عشرت علیہ الاشاعرة فی بعض
الموجودات وهی الاعراض و عشرت علیہ الحشاشین فی العالم کله
و جهلهم اهل النظر با جهلهم و لکن اخطاء الفریقان^۱ اما خطا الحشاشین
فلکونهم ما عشروا مع قولهم بالتبدل فی العالم باسرة علی احدیة
عین الجوهر المحقول الذی قبل هذه الصورة ولا یوجد^۲ الا بها کما
لا یحقل الابد فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فی الامروا ما
الاشاعرة فما علموا ان العالم کله مجهوم اعراض فهو یتبدل فی
کل زمان اذ العرض لا یبقى زمانین

پس مدار قول بعرضیه اجزاء عالم آدست که حقیقت. مستقلة غیر
حقیقت حق سبحانه باثبات درسید لهذا قایل شده اند که حقایق
العالم اعراض منتهیه بعضها الی بعض قایمه بالذات القیومه وهی الواجب
تعالی شانه زیراکه هرگاه تفصیل و تحلیل کردیم حقیقت انسانیه
و امثلا بجواهر جسم نامی حساس متحرک ذائق یافتیم ذات
میهنه که بکنش پس بردن محال و قیام بالذات و قبول ابعاد
و نهو و حس و حرکت و ذائق اعراض اند که قایم اند بان
ذات واحده میهنه

سوال تحرک و نهو قبول ابعاد صفت جسم است و ذائق
صفت نفس ذائقه پس وحدت ذات میهنه در جمیع این
اعراض چگونه تواند بود

جواب نزد اهل نظر مقرر و مسلم شده که حمل اجزاء
ذهنیه ماهیت بر بعض دیگر ضرور پس متحرک ذائق است و
ذائیکه تحرک باو ثابت شده عین آن ذات است که او را ذائق
ثابت شده و اگر ذاتی که در ذائق و متحرک معتبر است
واحد نباشد حمل متحرک بر ذائق و بالعکس صحیح نخواهد شد
ولو فرضت انه لاعلاقه بینهما آری این قدر هست که اتصاف
ذات واحد ببعض صفات مدخلیتی دارد در اتصاف آن ذات به
بعض صفات دیگر زیرا که ذات متصف نمی شود بقبول ابعاد

مگر بتوسط اتصاف وی با اتصال و اتصاف بنه و بتوسط اتصال جسمی و قبول ابعاد است که بینت فی موضعه و مدخلیت بعض صفات ذات به بعض آخر منافی وحدت ذات معتبره نیست پس چون محل داطق برمتدیر و نامی مسلم است وحدت ذات معتبره نیز برای صحت محل تسلیم کردن ضروری است و شیخ رضی الله عنه همین جواب و اتحاد ذات معتبره در محل اجزاء ذهنیه اشاره کرده میفرماید لان الحدود الذاتیه هی عین الحدود الخ

و ازین تقریر مندفع شد آنچه بعض گفته اند که این فصول در حقیقت فصول نیست بلکه لوازم فصول اند و فصول در حقیقت صور نوعیه است و این الفاظ لوازم آن اند که تعبیر وی و باین الفاظ می کنند و وجه اندفاع آنکه صورت نوعیه اگرچه در ماده حلول دارد اما اتحادی بحمل نیست و مدار محل اجزاء ذهنیه برحلول نیست بلکه براتحاد است و اگر فصول صور نوعیه باشد ترتب بقرب و بعد در فصول اصلا متحقق نخواهد شد زیرا که صورت نوعیه بقرب و بعد متصف نتواند گشت که لا یخفی علی من له ادنی نظره

و فرض کردیم این فصول فصول نیست مراضرر ذی کند چه صورت نوعیه بر مصطلح شما عرض است قایم بهیولی و مح هذا آنچه باین وجه در دسر ثابت می کنند همین قدر است که جوهری موافق مصطلح شما موجود باشد و تعدد جواهر و اختلاف آن در حقایق امکانیه ممنوع محتاج بدلیل قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین پس حقیقت حق سبحانه جل شانیه که ذات مستقله است و غیر این حقیقت را در وجود اصلا استقلال نیست چون متصف بصفات کلیه قیومیه اخذ کنند حقیقت جوهریه است و جنس ماتحت خود افتاده و چون بصفات کلیه قبول ابعاد اخذ کنند حقیقت جسمیه است و جنس است یکی درجه اسفل از اول و چون بصفات اقتران نهو ماضو

شود جنسی است انزل از ثانی و باطنی حس و حرکت جنس
سافل و علی هذا القیاس تا آذیه منتهی شود بصفات جزئییه
مشخصه و بدین اتصاف اسم متصف و شخص بروی اطلاق یابد
و این حقیقت جوهریه نزد صوفیه صافییه مسمی است بنفس
رحمانی و چنانکه نفس انسانی بعد خروج از مخارج معینه و
اتصاف بتعینات مخصوصه کلمات میگردد همین قسم این نفس
رحمانی یعنی ظهور بتعینات و اعتبارات که صفات عارضه اند
حقایق عالم میگردد و آنچه بعض مدققین از متأخرین صوفیه
چنانچه شاه ولی الله محدث و غیر ایشان نوشته اند که فصول
حقایق فی الحقیقه بر ذات نفس کلیه است نیز مثبت عرضیه
اجزای عالم و حقیقه و جوهریه نفس رحمانی است و ردو
قدح و تفاصیل ماله و ما علیه در این مقام بسیار است مختصر
کرده شده

مصرع: — در خانه اگر کس است یک حرف بس است

جواب از اخلاص در نظام و اضلال در شرایع و احکام
انکه این اخلاص و اضلال دران صورت لازم می آید که
میان اصل و مثل علاقه طبیعی که موجب اتصال است
نباشد و بلکه ارتباط که بسبب آن آنچه بر اصل صحیح بود
بر مثل نیز صحت باید نمود و چون علاقه اتصال و بلکه
ارتباط در میان اصل و مثل موجود است پس آنچه بر ذاتی
واجب و صحیح بود بر مثل نیز واجب و صحیح خواهد بود
نمی بینی که عقد کفاله و حواله موجب آنست که هرچه
بریکی از مطالبه و ملازمه و جنس اشخاص مترتب بود بر غیر
آن نیز مترتب گردد باوجودیکه در مکفول عنه و محتال
عنه مخایرت حسیه عرفیه موجود است و علاقه ترتب احکام
احدها بر دیگر در کفاله و حواله قیام آن دیگر است مقام
احدها بصنح و تجویز شرع پس چگونه مترتب نگردد برشخصه

که قایم مقام دیگر است بنهجه که غیریت و اثنیینیت واقع^۱ است بحسب الحس و الحرف و این قیام قیام طبیعی است که صبح و وضع را دران دخل نیست بلکه بهجود خلق الهی بهحیثیتی که قایم می شود در حس و ترتب احکام شرع مقام فانی پس این علاقه طبیعی شرعی است که بصبح الهی سبحانه حاصل شده و اوثق است از علاقت که بوضع واضح حاصل می شود اگرچه باذن شارع باشد علاوه آنکه عقد مناکحه مثلا وارد نمی شود مگر بر جمیع امثال باعتبار علاقه که در اصل و مثل است نه بر کسی که وقت عقد حاضر است و پس پس گویا که امثال هر یکی از متزوجین را بتوسط همان علاقه جامع حاضر کرده می شود و باین حضور دو سلسله حاصل می شوند سلسله ازواج و سلسله زوجات پس اول را از سلسله اول بهقابل اول از سلسله ثانی عقد کرده می شود و هکذا پس هر دو متزوج ازین دو سلسله در هر آن گویا که دو عروس اند جدید النکاح نه اجنبی اند که مجتمع اند بطریق سفاح

سوال و قوع عقد در معدومات امر مستغرب و مستبعد است

جواب و قوع عقد در معدومات محل استغراب و استعجاب نیست زیرا که شرع گاهی معدوم را موجود می کند بتوسط وجود چیزی که آنرا نوع علاقه است که وجود افراد النوع المسلم فی بیع السلم و کفافی الاستیضاع پس چگونه اعتبار ذکرده نشود وجود معدومی بعلاقه اشد علاقات است تا بدی که که قوی حاسه حکم باتحاد و عینیت می کند و علماء حنفیه تصریح کرده اند که عقداجاره برمنافع واقع می شود و منافع اعراض اند که امثال آن متجدد می گردد و بر اعیان که باقی بذات خود اند واقع نمی شود اگر وقوع عقد بر معدوم مهتنج باشد لازم می آید که آنرا فائدا بتجدید عقود محتاج شویم که محقود علیه متجدد است مگر اینکه شارع تجدد محقود علیه را اعتبار

نهی کند مگر بعد از قضای یک ماه برای دفع خرج پس چون
 ماه دوم در رسد و متعاقبان بقاء ماهها علیه خواهند اجاره سابقه
 تا مظهر ثانی بعقد اول مستمر می ماند و احتیاج عقد مستألف
 نیست و منافع محقود علیهها را که معدوم اند بعلاقه وجود
 اعیان که محل آن منافع اند موجود می کردند مخفی نخواهد
 بود که عقد نکاح نیز وارد بر اعیان نهی شود بلکه بر استبضاع
 و منافع که اعراض اند و لهذا اثر نکاح ملک متعه است ملک
 رقبه نیست و منافع بضعه نزدیک شاهم مجدد اگرچه نفس
 بضعیه متجدد نباشد پس به قول بتجدد امثال لازم می آید
 که در منافع استبضاع در هر آن بتجدید نکاح محتاج شوند و
 الا برشما لازم می آید وقوع سفاح چنانکه بر صوفیه وارد
 میکنند و ممکن است که گفته شود که حقیقت شخصیه حاصل
 نهی شود مگر باذنهام عوارض شخصیه به حقیقت کلیه نوعیه
 چنانکه زید از عمرو مشخص نیست مگر باینکه عوارض شخصیه
 تحقیقیه کلیه انسانیه اذنهام یافته و امتیاز هیچ شخص از دیگر
 جز بعوارض مشخصه نیست پس چون عوارض شخصیه متجدد
 شود تجدد اشخاص نیز لازم می آید زیرا که شخص اول حقیقت
 کلیه مکتنف بعوارض بود و چون آن عوارض متجدد شد و
 امثال آن موجود شد شخص ثانی حقیقه مکتنف بامثال عوارض
 فانیه است نه مکتنف بذوات عوارض فانیه و قیادت مذکوره
 قایم گشت

و جواب بآنکه از تجدد عوارض شخصیه تجدد اشخاص لازم
 نهی آید چرا که تشخص اشخاص بعوارض مشخصه بالفعل نیست
 بلکه بجهله عوارض شخصیه متعاقبه متماثله که تاحدوث
 منافی و مبادین پی در پی میسرند و این تشخص کلی محیط
 است به تشخصات جزئی و شخص مدفوف است بدوام و استمرار

در جمیع ازمنه که دروی تعاقب اعراض متهاثله می شود
و امتیاز بین تشخیص بجهله عوارض مشخصه متهاثله
متعاقبه است

مثال آن حرکت است که چون مبداء تامنها حرکت واقع
شود این حرکت وسطیه مشخصه است که شخص او از مبداء
تامنها مستمر است و متغیر است نسبت به حدود مفروضه که
اجزاء مسافت است منظویه واقع اند پس این حرکت را در تشخص
است تشخص کلی که وصول منتهی باقی است و آنرا حرکت
قطعیه می نامند و تشخص جزئی به نسبت هر یک حد
مفروض از مسافت که قطع می کند و این تشخصات جزئی دران
شخص کلی منظویه اند مثلا حرکت فلک از مبداء تا منتهی
ام بها لامبدا الی مالا یتناهی شخص واحد است و هر قطعه
چنانچه دایره از دوائر مفروضه از فلک شخصی است که مغایر
می شود تشخص دوره اخیری و هر قطعه از این قطعه چنانچه
درجه مغایر است بدرجة اخیری و هكذا الدقایق و الشوائب و الشوائب
الی مالا یتناهی و این جواب در تجدد امثال نیز جاریست
زیرا که زید مثلا شخص واحد است و مستمر با استمرار تشخص
کلی با آنکه سلسله امثال منضم گردد و همین زید را تشخص
دیگر است که وقت حدوث هر مثل متغیر می شود به تشخص
علیه و مناط نظام و مدار احکام بران تشخص کلی است و
تشخصات جزئی به لاعتبار لها پس ازین تحقیق معلوم شد که
موت عبارت است از حدوث متافی و مباین و انقطاع امثال
متهاثله و حیوة عبارت است از تعاقب امثال که موجب بقاء
احکام است پس تقدیر آجال و غیره آنچه در دلیل راجع آورده
در تجدد امثال نیز متحقق و موجود است و هر یکی از صوفیه
سلف مثالی برای تجدد امثال می آرد چنانچه شیخ خوبان عالم
شیخ خوب محمد چشتی قدس الله سره در کتاب خود خوب ترنگ
چند امثله ذکر کرده و احسن مایضرب من الامثال آنست که چون

ذی الظل متحرک شود ظل باقی می ماند و این بقاء اظلال در صورت حرکت ذوی الاظلال مشهود و مرئی است و شک نیست که چون جسم کثیف درمیان پروین و روی زمین حایل می شود و وصول شعاع کوب را بران جزو زمین مانع می گردد سایه پدید آید چون جسم حرکت کرد این حیلولة و مهانحة به نسبت آن جزو زمین مرتفع شد در جزء دیگر حیلولة و مهانحة آخر ظاهر شد درین صورت بضرورت معلوم شد که سایه که اثر حیلولة و مهانحة اولی بود در جزو اول محدود شد و سایه دیگر که اثر حیلولة و مهانحة ثانیه است در جزو ثانی موجود گشت و در زعم فاطر اهل ظاهر مستقر است که سایه چون ذی سایه منتقل می شود همراه ذاتی ظل و دایم است بدوام آن و چون صوفیه صافیة رضی الله عنہم می فرمایند که تمام عالم اظلال اند قال الله تعالی الم ترالی ربک کیف مد الظل پس حق آنست که هر جزء عالم در هر آن جسم می رود و در هر آن مثل آن بوجود تازه موجود می گردد فحقیقة الحق سبحانه هی الحقیق بالاستقرار علی عرش الشیبات و القرار و کل ما عداها من عالم الامکان و الجواز فهو فی الحقیقة فی الهجاز فتیری الجبال تحسبها جامدة وهی تهرمر السحاب صنع الله الذی اتقن کل شی

اصل سی و هفتم در سبب تجدد

در وجود اشیا اختلاف نیست جهنم مدققین قایل اند که تجلی دایمی از افاضه وجود یک آن محط نیست و لهذا حضرت فخرالاولیاء و العارفین سلطان کاملین قطب العالمین غوث الهسته نشین سیدنا و مولانا السید فخر الهمة و الشرع و الدنیا و الدین مد ظله العالی علی مفارق العاشقین در صفت تجلی فرموده اند که هر شی پیدای ازو غایب درو است اما در سبب اعدام اشیا اختلاف کرده اند

قول قیصری قیصری رحمة الله علیه از بعض مدققین نقل می کند که امکان اشیا مقتضی اعدام است و خود اعتراض کرده که امکان

بعضی مقتضای عدم است نه مقتضای وجود بعد از آن گفته که
تحقیق آنست که بعضی اسماء الهی چنانکه قابض و باطن و معیبد
اقتضای اعدام اشیا میکنند و بعضی اسما چون ظاهر و خالق و باری
مقتضای ایجاد اند انتهی

بعض الفضلاء بر قول قیصری رحمه الله علیه اعتراضات نوشته
اند مخفی نهاند که تمام این کلام موقوف بر آنست که اسما
مقتضای احکام خود اند عموما یعنی به نسبت هر هرشی و هر هر
زمان واجب است که هر شی در هر زمان مظهر احکام جمیع اسما
گردد و در این حال اعدام جمیع اشیا در هر آن باقتضای اسما
مذکوره واجب خواهد بود اگر مقتضای اسما ظهور مطلق باشد
یعنی اگر ظهور به نسبت بعضی اشیا و بعضی از منته کند کافی
است مثلا اعاده و قبض بعضی اشیا در بعض اعیان در حصول مقتضای
معیبد و قابض کفایت کند این تقریر جاری نمی شود و بر متفحص
کتب قوم ظاهر است که اقتضای اسما ظهور فی جمیع الاشخاص
و الاعیان نیست بلکه در کلام قیصری مخالف این مدعا مستنبط
می گردد قال فی مقدمته^۱ ان الاعیان ما یقتضی البطون حتی لا یطرح
علیه احد غیر الله سبحانه و تعالی و الی هذا اشیر فی بعض
الادعیة الهائورة او استأثرت فی مکنون الخیب عندک علاوه آنکه
اقتضای ظهور و بطون مطلقا موجب تناقض است چون محرر اوراق
از اعتراض بر کلام اوایا اعتراض دارد تا مقدور کلام اولیاء را تاویل
کرده راجع بحق نمودن سعادت می پندارد هر چند به تکلفات پیچیده
مهل و باشد و لهذا در فی چند بعرض میسرسانید قصد این نیست آنکه^۲
برین معترض یا مولوی عبدالغفور اعتراض کند بلکه مد نظر
آنست که از کلام جامی و قیصری دفع اعتراض شود و حق بر
منصه ظهور آید و الله الموفق

توضیح این مقام و شرح این مرام آنکه عموما ظهور هر اسم
بر جمیع اشیا هم مخالف کشف است و هم منافی عقل کما ذکره

السید اما این قدر در نظر اهل کشف ثابت شده که ظهور بر مظهر خود مادی که آن مظهر متصف به مظهریت آن اسم است ضرور پس در جمیع ازمناه مظهریت ظهور تاثیر اسم بران مظهر لازم و اگر در ازمناه مظهریت انقطاع ظهور اثر شود لازم می آید که دران انقطاع با آن مظهر از مظهریت بیرون رود. هذا خلاف یا اسم دران زمان محطل ماند و هذا محال

سوال جایز است که دران وقت آن اسم بر مظهر دیگر اظهار اثر فرماید پس تعطیل مستحیل لازم نمی آید

جواب اگر در صد هزار مظاهر آخر اظهار اثر کند درین مظهر خاص در حین اتصاف به مظهریت تعطیل متحقق آری اگر آن مظهر از مظهریت آن اسم بیرون شود و در دلالت اسم دیگر رود جایز خواهد بود که آن اسم دران مظهر دیگر ظهور کند چه تعطیل دران صورت است که با وصف ظهور اسم و مظهریت آن اسم از تاثیر باز ماند و اذا تمهد هذا فنقول قال الشيخ الاکبر رضی الله عنه فی الباب التاسع عشر من الفتوحات المکیة کان جمیع ما خلق الله و او جده فی عینة مرکبالة ظاهر و باطن و الذی نسجه من البسایط انهای امور محقولة لا وجود لها فی اعیا ذها فکل موجود سوى الله تعالى مرکب هذا هو الکشف الصحیح الذی لا مریة فیة و هو الموجب لا مستصحب الافتقار له فانه وصف ذاتی اذتهی

قال السید العارف العالم السید محمد دایم فی الجواهر الزواهر فحلیم من هذا آن کل شی مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافین معا و چون شواهد این مدعا از کتب قوم مستنبط میگرد و مظهریت جمیع اشیا بر اسم ظاهر و باطن را معلوم شد قول قهصری رحمه الله درست افتاد که حضرت حق سبحانه را اسما متقابلند اند که به بعض^۲ آن ایجاد اشیا است یعنی با اسم ظاهر و به بعض^۱ آخر اعدام یعنی با اسم باطن اگرچه مدخلیت محیی و قابض و غیرها در اعدام بعض اشیا نبود مغل مطلوب

(۱) جزء اول صفحه ۱۶۷ (۲) ف به بعض ایجاد آن اشیا

نیست و قطع نظر از ثبوت مظهریت جمیع اشیاء مراسم ظاهر و باطن را میگوئیم که در عدم اشیاء مظهریت آنها ضرور نیست چرا که ذات احدیت را چنانکه تجلیات الهیه در مراتب کثرت دایمی اند همین قسم تجلیات ذاتیه در مراتب وحدت نیز دایمی و ازین تجلیات اعداد اشیاء حاصل و چون این تجلیات در مراتب وحدت اند مظهریت مظاهر و وجود آنها اصلاً گنجایش نیافت که این امور مخصوص به مراتب کثرت اند پس با وجود عدم مظهریت اشیاء مراسم محدود را اعداد متحقق گشت

قال فی مقدمته ایضا که ان وجود التحینات الخلقیه انما هو بالتجلیات الالهیه فی مراتب الکثرة کذلک زوالها بالتجلیات الذاتیه فی مراتب الواحد و من جمله الاسماء المقتضیه له القهار و الواحد الاحد و الفرد و الصمد و الغنی و العزیز و المحید و الهی و الهی و الهی و غیرها بلکه هرگاه ذات حق سبحانه با اسم الواحد الاحد که از اسم لازم غیر منفک است متجلی گردد خوات در مراتب وحدت و خوات در مراتب کثرت اعداد عالم ضرور که وحدت حقیقیه جز بعدم وجود غیر صورت پذیر نمی شود و ازین تقریر اعتراض مذکور از کلام قیصری رحمه الله علیه و اعتراض مولوی عبدالغفور که پیشتر می آید با حسن وجوه اندفاع یافت و اعتراض باینکه اقتضای ظهور و بطون مطلقا موجب تناقض است تدقیق فلسفی است قال ابو سعید ابوالخیر رحمه الله علیه حین سئل بم عرف الله عز وجل قال عرفته لجمعه بین الضدین فتأمل فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام

عارف نامی مولانا عبدالرحمن جامی قدس سره السامی در لوائیح می فرماید و سر در این آنست که حضرت حق سبحانه را اسم متقابل است بعضی لطیفیه و بعضی قهریه و همه دایما در کار اند و تعطیل در هیچ یک جایز نیست پس چون حقیقتی از حقایق امکانیه بواسطه حصول شرایط و ارتفاع مواضع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیه او را در یابد و بروی افاضه وجود

کند و ظاهر وجود بواسطه تلبس بآثار و احکام آن حقیقت متعین گردد بمتعین خاص و متجلی شود بحسب آن تعین بعد از آن بسبب قهر احدیت که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است ازین تعین منسلاخ^۱ گردد و در همان آن انسلاخ^۲ بر مقتضی رحمت رحمانیه بمتعین دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد و در آن از هم فرو ریختن ثانی بقهر احدیت مضحمل گردد و تعین دیگر بر رحمت رحمانی حاصل و هكذا الی ماشاء الله پس در هیچ دو آن بیک تعین و شان تجلی واقع نشود و در هر آنی عالمی بعدم می رود و دیگری مثل آن بوجود می آید اما محجوب بجهت تعاقب امثال و تناسب احوال می پندارد که وجود عالم بریک حال است و در ازمنه متوالیه بریک منوال

رباعی :-

سبحان الله زهی خداوند ودود
مستجهم فضل و کرم و رحمت و جود

در هر نفسی برد جهانی بعدم
آرد دگری چو او همان دم بوجود

رباعی :-

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
هر اسم عطیه جدا می بخشد

در هر آن حقیقت عالم را
یک اسم فنا یکی بقا می بخشد

انتهی

اعتراض عبداً الخفور مولوی عبدالغفور رحمۃ الله علیه
بر این مقام اعتراض کرده میگوید میرسد سائل را که سوال کند چرا نشاید که بعد از افاضه وجود بر حقیقت از حقایق بر رحمت رحمانیه قهر احدیه قاثیر خود را در حقیقت دیگر ظاهر گرداند^۳ که درین حقیقت و این حقیقت بر تعین خود باقی بوده باشد و

برین تقدیر شک نیست که تعطیل هیچ اسم از اسم الهی لازم نمی آید پس ثابت نشود آنکه حضرت حق سبحانه در دو آن بیک تعیین و شان متجلی نگردد و نیز میتوان گفت که اگر اسمی از اسم لطیفیه تاثیر کند در حقیقتی از حقایق و از اسم قهریه هیچ اسم تاثیر نکند در زمان مقارن بوی لیکن هر اسم را صلاحیت تاثیر هست اگر اراده حق سبحانه بوی تحقق گیرد محذوری لازم نیاید محذور وقتی لازم آید که عجز که مستلزم نقص است در الوهیت تحقق یابد در این صورت که گفته شد ظاهر است که عجز نیست پس تعطیل باین معنی که مذکور شد استحاله ندارد انتهی کلامه

ایراد مصنف محرم این اوراق عفی الله عنه بحرض می رساند که مولوی درین محل در مقام منع است چنانکه از قول وی چنانشاید که ترجمه لم لایجوز است صراحت معلوم میگردد از تحقیقات سابقه معلوم شده باشد که تجویز احتمالات عقلیه و منع و معارضت بهجود احتمال بر مکشوفات اهل کشف متوجه نیست که این فقیر را در اثبات مطالب خود رفع استداله عقلیه کافی است نه دفع احتمالات که داب اهل نظر است و قطع نظر ازین مولوی در این محل از داب منظره غافل است چراکه میگوید پس ثابت نشود که حضرت حق سبحانه در دو آن بیک تعیین و شان متجلی نگردد و ظاهر آنست که این تفریح مفهوم از لفظ پس که ترجمه فارسی است نتیجه تقدیر است پس اسلوب عبارت حاکم است باین که مستدل^۱ دعوی ثبوت عدم تکرار از تجدد امثال یا از عدم تعطیل اسم میکنند و مولوی اعتراض میکند که این امر ثابت نمی شود و حال آنکه اصل آنست که عدم تکرار تجلی مقدمه ایست که ثبوت آن نیز نزد جمیع صوفیه ثابت و مسلم است این مقدمه مسلم الثبوت جزو دلیل است پس بایست که اعتراض خود نتیجه چنین می

بر آورد پس ثابت نمی شود تجدد امثال یا ثابت نمی شود
اضمحلال بقهر احدیت تا اعتراض متوجه می گشت و می گفت
که چون عدم تکرار ثابت نمی شود پس ثابت نمی شود که
افاضه وجود بر حقیقت امکانیه بر رحمت رحمانیه و انسلاخ از آن
بقهر احدیت است و منشا غلط مولوی آنکه عارف جامی در متن
می فرماید پس در هیچ دو آن بیک تعیین و شان تجلی واقع
نشود و ظاهر عبارت موهوم آنست که تفریح نتیجه دلیل است
نه جزو دلیل و اگر بغور نظر ملاحظه کرده شود چنین معلوم
می شود که این عبارت عارف نتیجه دلیل نیست بلکه جواب
سوال مقدر است

تقریرش اینکه چون رحمت رحمانیه افاضه وجود نماید و
قهر احدیت اضمحلال کند و باز رحمت رحمانیه افاضه وجود سازد
تکرار تجلی لازم می آید و این تکرار نزد صوفیه باطل و
تقریر جواب آنکه در همان آن انسلاخ بر مقتضی رحمت رحمانیه
متعین^۲ گردد و هكذا الی ماشاء الله و چون ایجاد مهائل شد در
هیچ دو آن بیک تعیین و شان تجلی واقع نشود پس برین تقریر
این عبارت جامی بیان سبب مشابیه است نه بیان سبب اعدام
فیه ذریعیه فائده دقیق

و چون عدم تکرار تجلی محتاج به دلیل نبود لهذا شیخ رضی
الله عنه در فص^۳ شحیه می فرماید و اما اهل الکشف فانه هم
یرون ان الله یتجلی فی کل نفس و لایتکرر التجلی الخ و اما قول
مولوی مغفور و نیز میتوان گفت الخ راجع است باعتراض
که بر کلام قیصری ذکر کرده شد و از جواب آن اگر بتامل نظر
نمائیم جواب تمام مقدمات حاشیه مولوی مستنبط میگردد باید
دانست که کلام جامی درین مقام متردد است هر احتمال
آن دارد که اعدام و ایجاد بهذهب وی باسما متقابل باشد چنانکه
قیصری قایل است و رباعی که نوشته مویید آن است

(۱) ف موهوم هم (۲) ف بتعین (۳) شرح فصوص الحکم

انواع عطا گرچه خدا می بخشد
هر اسم عطیه خدا می بخشد

در هر آنی حقیقت عالم را
یک اسم فنا یکی بقا می بخشد

و هم احتمال آن دارد که اعدام نزد وی بسبب قهر احدیت است بعضی فضلا میفرماید لایحقی ان الاحدیة لا ینسب الیه لطف و قهر اصلا مدرر اوراق محی الله عنه سیئات الاخلاق بهررض میرسانند احدیت در استحمال مشهور بمعنی ذات منقطع الاشارات است که از ظهور و بطون نسبت و اعتبار اجمالا و تفصیلا مبرا است و تحقیق آن است که از زبان الهام ترجمان حضرت فخرالاولیاء قدس الله تعالی استماع نمود که احدیت نام مرتبه وحدت و حقیقت مبدی است صلی الله علیه وسلم و این مرتبه وحدت ذوی الوجهین است وجهی که ببطون صرف دارد نام احدیت می یابد و وجهی که بجانب ظهور و تفصیل دارد مسمی بواحدیت میگردد پس توجه احدیت معنی ظهور تفصیلی است و توجه واحدیت مثبت آن

عارف جامی در خصوص می فرماید و یسمی بهمرتبة الجمع والاحدیة الجامعة واحدیة الجمع و مقام الجمع و حقیقة الحقایق و بحقیقة المهدیة و ایضا فیة الاحدیة و الواحدیة ذاتیتان للذات الواحدة اما احدیتها فمقام انقطاع الكثرة النسبة و الوجودیة و استهلاكها فی احدیة الذات اما واحدیتها و ان انتفت عنها الكثرة الوجودیة فالكثرة النسبة متیقن التحقق اذ الواحد من حیث كونه مبدء للعدد نصف الاثنین و ثلث الثلثة و ربع الاربعه و جزء من ای عدد و فرض هذه النسبة ذاتیة التحقق للواحد و لكن ظهورها مشروطة بتعدد^۱ الواحد بذاته فی تفاصيل مراتب العدد وجودا و علما فافهم تقدم مقام الاحدیة علی الواحدیة و الحضرات الاسماء

و شیخ عبدالکریم جیلی قدس سره^۱ در انسان کامل میفرماید احدیت عبارت است از تجلی ذاتی که اسما و صفات و هیچ شی را از موثرات آن دران مرتبه ظهور نیست پس احدیت نام صرافت ذات است که مجرد از اعتبارات حقیقه و خلاقیه است و تجلی احدیت را مظهري در اکوان اتم تر از تو نیست هرگاه که مستغرق شدی در ذات خود و اعتبارت را فراموش ساختی و تجرد در خود راه خواطر مسدود ساختی پس تو تو باشی از غیر آنکه نسبت کنی بسوی خود چیزی از اوصاف حقیقه یا ذوات خلاقیه پس این حالت در انسان مظهر احدیت^۲ است در اکوان و این اول تنزلات ذات است از حجابی عبادسوی نور مجالی و اعلی تجلیات ذات همین تجلی^۳ است که متمحض و متنزّه است از اوصاف و اسماء و اشارات و نسب و اعتبارات بحیثیتی که وجود جمیع این همه در آن است لکن بدکم بطون نه بدکم ظهور انتهی کلامه مترجما

نعم الاستاذ و نعم الهام و از این جا بوضوح پیوست که وجود جمیع اسماء و صفات و نسب^۴ و اعتبارات در مرتبه وحدت بدکم بطون متحقق و در اربعین می فرماید پس بدانکه این تجلی ادی رابطه است در بطون و ظهور یعنی صلاحیت آن دارد که امر ثالث در میان بطون و ظهور باشد چنانکه خط موهوم در ظل شمس مرتقی میگردد و لهذا محققون آن را ببرزخه کبری نام نهاده اند پس احدیت^۵ که برزخ است در ظهور و بطون و آن عبارت است از حقیقت محمديه که فلک ولایت و محبر است از ان بهقام او ادنی و علم مطلق و بیان صرف و عشق مجرد از نسبت عاشق و معشوق و همین قسم اطلاق علم مطلق دران مرتبه باراده تمیزیه اوست از نسبت و معلوم و اطلاق وجود مطلق یعنی نسبت حدوث و قدم پس این مرتبه عبارت است

(۱) باب خامس فی الاحدیه جزء اول صفحه ۲۸ (۲) ف مجالی

(۳) ف نسبت (۴) ف نسبت

از احدیت جمع باسقاط جمیع اعتبارات و نسب و اضافات و بطون
سایر اسما و صفات و از اینجا است که بعضی آنرا نسبت به مرتبه
الوہیت نموده اند بملحظہ عینیت اسما و صفات و شان مخصوص
بذات انتہی کلامہ مترجما

در لطایف الاعلام در ترجمہ احدیت جمع آورده که مرتبہ
که مراد باحدیت جمع اول تعینات ذات و اول مراتب آن که
غیر ذات را اصلا اعتبار نیست و بدین معنی است اشارت
بقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کان اللہ و لاشی معہ چراکہ
در امر در مرتبہ ذات احدیت جمع وجدانہ است و دران مرتبہ
امری دیگر نیست سواء ذات و حده کہ در وی جمیع نسب مندرج
است واحدیت آن عین ذات واحده است پس این نسب اگرچه
بصور اوصاف ظاهر شده در مرتبہ ثانیه کہ حضرت تفصیل و
تمیز محمولات است و جامع این محمولات نیست مگر دو صفت
کہ وحدت و کثرت است و هر یکی ازین دو صفت کہ صورت نسبتہ
است از نسب ذات جامعہ مجتہدہ غیر المعرفۃ و المترفرة و
تفرقة کہ باین دو وصف حاصل شده در نفس الامر تفرقة
حقیقی نیست تا این تفرقة مشتمل شمل جمعیت ذات گردد چه
اینها نسب ذات اند در اول مراتب ذات کہ بنفسی غیریت و غیر
حکم کرده می شود پس این نسب و اضافات و اوصاف باشد کہ
حکم کرده شد بتفرقة در میان اینها و موصوف در مرتبہ ثانیه
مفصلا صفات از روی باطن خود شیون ذات اند کہ عین ذات
اند نہ غیر آن چه دران مرتبہ غیر و غیریت اصلا نیست
نہ چنانکہ این اوصاف نبودند بعدہ اوصاف بذات شدند بلکه
اینها عین ذات اند و این است مقام احدیت جمع کہ صحیح
نمی شود درین مقام رویت تفرقة در ذات از حیثیت تعین
و اطلاق یادگو کہ صحیح نمی شود رویت تفرقة در ذات از
حیثیت حقیقۃ الحقایق و تجلی اول و چون مقام احدیت جمع بر

جهیج مراتب بلند و ذایق است بـ فوقیتی که واصف و موصوف و ذات و شیون عین ذات واحده می شود بلامغایرت غیریت و لهذا کسی که سیر او از تأثیر مراتب تفرقه و تقیید بشهرات و اندجاب برویت آن تفرقه مترقی شود بسوی حضرت احدیه جمع وقت خلو حقیقی او از ادکار کثرت و غیریت باقی نمی ماند از حقیقت او هیچ شی مگر این حقیقت احدیه و هو القایل بقوله

شعر: — تحققت انافی الدقیقه واحد
و اثبت صدوالجمع مصواتت

و قوله: — م اذا من اهوی و من اهوی اذا

و قوله شعر: — تحققت انی عین من اذا عبده

و امثال ذلک مفاقد عرفنت ماهو المراد به اختی کلامه مترجما

ر ازین تحقیقات رایحه پیرایه وضوح یافت که حقیقت محدیه در مقام انتفاء صفات و انقطاع اعتبارات احدیت است و بهلاحظه ثبوت صفات واحدیت و چون حقیقه الحقایق که اجمال جهیج صفات است در جهیج حقایق ساری است انذکاک هر دو توجیهش که احدیت و واحدیت است از وی مهتنح چه احدیت و واحدیت ذاتیان اند هر این حقیقه الحقایق را که سبق و انذکاک ذات و ذاتیات محال کها حقیق فی موضعه بضرورت هر حقیقت را مقام انقطاع صفات و بطون اعتبارات^۲ خواهد شود که عارف جامی آنرا بقهر احدیت تعبیر نموده و سبب اعدام دانسته و ظاهراً دران مقام معترض مراد باحدیت محض مشهور گرفته باقهر بمعنی مصدر قهار که در مرتبه اسما است فهمیده و مقابله قهر بلطف مرید آن است و چون از سریان حقیقه الحقایق در جهیج حقایق و عدم انذکاک هر دو توجیهش معلوم شد که در هر حقیقت امکانیه بودن قهر احدیت لازم پس قول مولوی مغفور که چراذشاید که بعد از افاضه وجود بر حقیقتی از رحمت رحمانیه قهر احدیت تأثیر خود را در حقیقت دیگر

ظاهر کرده اند الخ ناشی است از عدم کشف حقیقت مقام و غفلت از علو مقام عارف جام و چون غالب در کلام عارف جام آذست که ایجاد و اعدام بسبب اسما است و در صورت اخذ احدیت بمعنی متعارف تناقض بین الکلامین باقی می ماند لهذا توجیه دیگر بخاطر می رسد که دافع تدافع باشد یعنی مراد باحدیت مرتبه معروفه نیست بلکه چون احد و واحد از اسما ذاتیه حق است و اتصاف او سبحانه باین اسم باوجود احدی از افراد عالم غیر متصور پس اتصاف حق با اسم احد که عارف جام آذرا تعبیر باحدیت نهوده مقتضی قهری است که بان قهر اعدام عالم می شود و بر این تقریر لازم نمی آید اعتراضی که بر قیصری وارد کرده اند که مظهریت عالم جمیع اسما را در جمیع احوال لازم نیست و نه این اعتراض که احدیت متصف باطف و قهر نمی شود و نه تدافع بین کلامین

اصل سی و هشتم در بطلان حرکت در وجود

گمان نکنند که در تجدد امثال توارد وجودات می شود و در وجود حرکت است چه بقاء موضوع در حرکت شرط است و در تجدد وجود و موجود هر دو متبذل میگردد و حرکت در وجود فی نفسه باطل است زیرا که وجود حقیقی که واحد است بوجدت حقیقیه و واجب بوجوب حقیقی تعالی عن ان ینسب الیه زوال او تبذل و وجود مصدری که بمعنی کون است نسبتی است در شی و نفس آن چنانکه وجود رابطی نسبت است در شی و غیر آن و لهذا تعبیر عنهما بوجود الشی فی نفسه و وجود الشی لغیره و جمیع نسب^۱ متشخص نمی شود مگر به تشخص اطراف پس زوال شخص وجود بی زوال شخص^۲ موجود محال حال آنکه بقاء موضوع در حرکت شرط است اذا فات الشرط فات المشرط پس حرکت در اصل وجود باطل است شارح تجرید برین مطلوب دلیلی آورده که موجود بدون وجود^۳ متقوم نمی شود

و بقاء موضوع متقوم در حرکت شرط است پس اگر شخصی در وجود حرکت کند هر آئینه آن شیء بدون وجود باقی و متقوم ماند و هذا باطل و برین دلیل خود اعتراض کرده که چنانکه هیولی متقوم بصور متوارده^۱ می شود جایز است که تقوم موجود نیز بوجودات متوارده^۲ باشد نه بوجود واحد متعین محقق دوانی متصدی اثبات دلیل شده در جواب اعتراض مذکور میگوید محنت بقاء شیء استمرار وجود است و چون وجود شیء بحرکت زایل شد آن شیء باقی نماند و لایفقی علیک مافی هذه الہراتب الملائک فتذکر و تدبیر

و تحقیق آنست که زایل از شخص وقت تجدد تنها وجود نیست چنانچه جوهر سبقت میکند و نه وجود یا بعضی عوارض مشخص چنانکه مذهب بهمنیار است و نه وجود یا مطلق عوارض فقط چنانکه بر شیخ اشعری و غیره که قایل بتجدد اعراض اند لازم می آید بلکه ذاتی و زایل از وی وجود او و عوارض او و صفات او و ذات او و ذاتیات او باجمعا و باقی نمی ماند مگر هویت حق که ساریه است در جمیع موجودات و تمام هویات سائر اشیاء و ذات و صفات که به نسبت هویت حق بمنزله صفات اند در معرض زوال می آید

سوال اگر کسی گوید پس ذات اشیاء تبدیل نیافت

جواب گوئیم که ذات شیء عبارت است از ما یستند الیه الاسماء و الصفات چنانکه شیخ عبد الکریم جیلی در انسان کامل نوشته و علماء نظر هم میگویند که ذات و ماهیت مایقح فی جواب ما هو و شک نیست که استناد اسماء و صفات زید مثلا بهویت خارجی است نه بآن امر که بعد تحلیل بر روی کار می آید پس تبدیل هویات همان تبدیل ذوات آنها است و بقای حقیقت حق ساریه منافی تبدیل ذوات نیست پس الله سبحانه که عین وجود متجلی است بتجلیات غیر متماهیة که بهر یکی

از آن تجلیات تعیین هویتی از هویات ممکنات می شود و هر تجلی غیر مکرر که تکرار تجلی موجب نقص است و لهذا باتفاق صوفیه رحمه الله تکرار تجلی محال و بدستور انقطاع تجلی نیز مستلزم منقصت پس ضرور افتاد که در هر آن تجلی شود که در قبل شده بود و نه بعد خواهد شد پس اگر شخصی در یک آن استقرار وجود یابد لازم می آید که تجلی ایجادیه متعلق بدان شخص است یا محطل شود از فیض وجود یا مکرر گردد یا در آن منقطع باشد پس مقتضای همان تجلی ثانی هم اعدام شی و هم ایجاد مثل آنست و این است معنی آنچه حضرت فخر الاولیاء قدس الله سره العزیز در صفت تجلی فرموده اند که هر شی پیدا ازو غایب درو است که امر

و برین تقریر سبب اعدام اشیان امکان است که قیل و نه حدوث که توهّم و نه اسهام قهریه و نه قهر احدیه و غیرها و ارجو من الله العلیم ان یکون هذا هو مراد الشیخ الاکبر من قولیه فی فصوص الحکم و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یتکرر و التجلی و یرون شهودا ان کل تجلی یعطى خلقا جدیدا و ینذهب به تجلی فذهاب هو الفناء عند التجلی و البقاء بها یعطیه التجلی الاخر فافهم

هر چند شرح فصوص درین مقام چیزها نوشته اند اما اگر منصفی بخور^۱ نظر و امعان و تدقیق بر تقریر فقیر توجه فرماید امید است که معنی عبارت شیخ اکبر همین تقریر یابد لاغیره فان اردت التفصیل فارجع فی شرح الفصوص

سوال اگر امر واحد مقتضی دو نقیض ذی تواند شد و علت وجود افاده ضد محلول چگونگی نماید پس اعدام و ایجاد را اثر تجلی واحد گفتن محقول نیست

جواب اقتضای امر واحد نقیضین را در صورت اتحاد محل و زمان محال اما در صورت که فعل امر واحد بی^۲ک شی نقیض

فعل آن بدیگری باشد محال نیست نهی بینی که فعل دوا
اعدام مرض و ایجاد صحت است و فعل دجار اعدام هیئت
خشبیست است و ایجاد هیئت سریر و فعل تقوی اعدام عقاب و
ایجاد ثواب است و علی هذا القیاس چون در حیز معین
جسمی متحیز باشد چون جسمی دیگر دران حیز حلول کند
حلول جسم ثانی مستلزم زوال جسم اول ازان حیز و استقرار
جسم ثانی دران حیز معین می گردد که لایخفی علی ذی
الفطرة السلیمة پس اگر تجلی واحد شخصی را محدود گردد و
ایجاد مهائل نبود استحالة لازم نیاید و لهذا قوم می فرمایند
که باطن هر جلال جمال است و باطن هر جمال جلال بلکه
باطن هر اسم از اسماء متقابله اسم مقابل او است بل جمیع
اسما در هر اسم مندرج اند شنیده باشی که باطن باطن ظاهر
بود و الا نه لازم می آید که ظهور حادث شود و اثبات حالت
منتظرة بحق ثابت میگردد و مفاسد دیگر بسیار سر میکشند
و باطن ظاهر باطن است و بر همین قول مبتنی است کان
الله و لم یکن معه شی و هو الآن که کان

سوال تجلی ایجاد را مقتضی اعدام گفتن محقول نیست
بلکه آن تجلی ایجاد نهادند و ایجاد و اعدامی معا گشت

جواب لامشاهدة فی الاصطلاح مراد بتجلی ایجادی آنست که
افاضه وجود کند و بهمین قدر تسبیح آن بتجلی ایجادی درست
گشت و از اعدام امر دیگر لازم او باشد مغل در اثر تجلی
ایجاد نیست و چون عدم تکرار لازم است و عدم تکرار را
عدم متعلق لازم پس ایجاد اثر آن تجلی است اصالة و اعدام
اثر آن لزوما بود لهذا قوم بتجلی ایجادی ذامی دهند

سوال و جواب شیخ نور الدین واقف تخلص لاهوری که واقف
ظاهر و باطن بود و در علوم عقلییه و نقلییه استعداد کامل داشت
روزی از جناب عالمیان مآب حضرت فخر الاولیاء رضی الله عنه

سوال کرد که تکرار تجلی محال و تجدد امثال متحقق علییه
پس هرگاه شخص به اثر تجلی ایجاد موجود شد و باز مجدوم
گشت و مثل آن بتجلی ایجاد موجود گردید تکرار تجلی ایجاد
لازم آمد و بعد از عرض این سوال محروض داشت که بادیاری
از اکابر لاهور و بلاد هندوستان استفسار این معنی نمودم جواب
شافی حاصل نشد حضرت فخر الاولیاء مدظلّه العالی رضی الله
عنہ فرمودند که تجلی ایجاد تجلی واحد است که از ازل تا ابد
مستمر است و این تجلی مشتمل است بر تجلیات ایجادیه
غیر متناهی که بهویات عالم متعلق اند پس آن تجلی کلی
که محیط اجزاء غیر متناهی خود است واحد است و اثر
افاضه آن تجلی عالم جهلی و تعیین کلی است که محتوی است
بر عوالم کثیره و تعیینات جزئیه و باقی است تا ابد الآباد
و آن شخص واحد است که بافاضه آن تجلی کلی متعین بتعین
واحد است اگرچه عقل دروی کثرت را اعتبار میکند و گاهی
باعتبار زمان تقسیم میکند بنشأ دنیا و آخرت و دزد بعضی
عالم برزخ سیوم است و گاهی بسوی ازمنه متعده چنانچه
شهر و اعوام و ایام و ساعات و آنات و گاهی باعتبار
مراتب تقسیم میکند بعالم غیب و شهادت یا عالم امر و
خلق یا اعیان و ارواح و مثال و شهادت و حضرت جامع و
گاهی باعتبار نوعی از افتقار و احتیاج بسوی عالم جواهر و
اعراض یا مجردات و مادیات و گاهی باعتبار وضع بعالم علوی
و سفلی و گاهی باعتبار ترکیب و تحلیل بعالم عناصر اربعه و
مركبات ثلثه و شک نیست که اعتبارات عقل غیر متناهی و
بهقابله هر اعتبار عالی و این عوالم غیر متناهی مندرجه
است دران عالم کلی که واحد حقیقی است و اجزاء هر یکی از
افراد این عوالم فردی از تجلیات غیر متناهی که دران تجلی
مندرج است سرگرم ایجاد و تکوین است مثال خط شعاع آفتاب
از اوج بها تا روی زمین خط واحد است و چندین هزار ذرات با

آن خط شعاعی از هر طرف پیوسته و هر یک از ذرات از هر یکی از اجزاء آن خط شعاعی که به حادثات متصل است اقتباس نور می کند و تکرار ذرات در آن خط شعاعی است که در اجزاء آن و کذا الحال فی جمیع الصفات ای عزیز جان حسن و ادا که از زبان فضیلت ترجمان حضرت فخر الاولیاء قدس الله سره شنیده ام از احاطه تحریر و تقریر بیرون است و از لذت آن بیان خاص که موقوف به سماعت است چه شرح دهم که از حد بیان فزون است رضی الله عنه آمین یارب العالمین و هذا تمام المقال فی مسئله تجدد الامثال فتذکر و تذکر فاندھا فی غایة الاشکال

اصل سی و نهم در بیان مراتب

بدانکه ماهیات و قابلیتات آئینه ذات و صفات حق است و و خاصه آئینه آنست که عکس که درو ظاهر شود بر مقتضی او ظاهر شود چنانکه در آئینه که عکس که نماید و در طولانی طولانی و در بزرگ بزرگ و در خورد خورد و در آئینه مقعر خورد و در محدب بزرگ و ساکن در آئینه متحرک متحرک نماید در عکس عکس و گاهی راست چپ و چپ راست نماید چنانکه در اکثر مرایا مشاهده است و گاه راست و چپ بر حال خود نماید چنانچه در آب و جسم مصقل که بر زمین افتاده باشد و درین جسم و آب صورت سرنگون نماید و این اختلافات نتیجه آئینه است و چنان می نماید که اختلاف دران چیز است که مقابل آئینه باشد و لیکن این تاثیرات در ظهور صورت مقابل است نه در حقیقت صورت و ظهور نسبت است نه حقیقت و هیچ حقیقتی در حقیقت موثر نیست چنانچه در فصوص بیان فرموده و دیگر خاصه آئینه آنست که مرئی نباشد و هرچند جهد کنی که روی آئینه را بینی نتوانی با آنکه بهاسه چشم می بینی که صورتی در آئینه نیست چنانچه امام غزالی و شیخ محی الدین و شیخ صدرالدین فرموده اند صورتی که در آئینه می نماید اگر گوئی که صورت مقابل

است در آئینه راست نیست زیرا که حلول یک صورت جسمی در دو محل در آن واحد محال است بلکه پیش محققان صوفیه اتفاق است که صورت مکرر در وجود نیست و نبوده و نخواهد بود سفین امام کبار محققان شیخ ابو طالب مکی است قدس الله سره ان الله تعالى لا يتجلى في صورة الاثنین و باین معنی شیخ هلاؤ الدوله در عروه و غیر او تصریح کرده اند پس تکرار صورت پیش این طائفه محال است زیرا که تکرار مشعر بعجز است و عجز محال اگر گوئی که صورت در میان آئینه و مقابل است آن نیز غلط است ببصایع عقل و حس قال فی شرح حکمة العین و ینبغی ان یعلم ان افلاطون الهوید لم یذهب الی ان کل ما یتصور فله صورة موجودة قائلة بنفسها بل الی ان الصورة الهیة فی الهراة و غیرها من الاجسام البصیلة و الصور المتخیلة و امثالها صور موجودة قایمة بنفسها اذ لو کانت الصورة فی الهراة لها اختلاف رویة الشی منها با اختلاف مواضع نظرنا الیه فان الهیئات الشابتة فی الاجسام کالسواد و غیره لا یختلف رویتها لها با اختلاف مواضع نظرنا الیه لکن یختلف علی ما یشهد به التجربة فایست فی الهراة و لافى الهواء لانه شفاف لا یتظهر فی شى مع اذا قد نرى عند نظرنا فی الهراة ما هو اعظم من الهواء کالسحاب و لیست هی صورة ذلک بعینها علی ان انعکاس الشعاع عن الهراة الی وجهک و الی کل ما یرى فی خلاف جهة الهراة فان القول بالشعاع باطل من وجوه کثیرة بل هو صورة جسمانیة موجودة فی عالم متوسط بین عالمی الحقل و الحس یرسمی بالعالم المثالی و هی قایمة بذاتها مخلقة لافى مکان و محل و قد یرى بهذه الصورة المخلقة لافى مکان و محل مظاهر فصور الهراة مظهرها الهراة و صور الخیال مظهرها التخیل و کذا الحس المشترک و غیرها من القوی الجسمانیة لا متناع الطباع الکبیر فی الصغیر و بعضه گفته اند آینه آتیه است برای دیدن چیزی که در مقابل آن باشد و چون در ادراک مبصرات لون شرط است و آینه بواسطه کمال صفا هیچ لون ندارد پس چون آینه

قابل دیدن نیست خط شعاع بصیر که بآئینه رسد منعطف شود و
 بچیزی رسد که در مقابل است پس هیچ صورت در آئینه نباشد و
 برین اعتراض کرده اند که اگر چنین بودی صورت مقابل چنانکه
 هست بعینه بنمودی به تفاوت و لیکن به نسبت چنانکه گذشت
 پس انحطاف خط شعاعی نباشد و این فقیر را چنین بخاطر می آید
 که چرا نشاید که انحطاف خط شعاعی باشد و اختلاف بواسطه
 تاثیر مرایا باشد در خط شعاعی چون تاثیر آن در صور منطبقه
 بر تقدیر انطباع صورت در مرات و موید این معنی که بتجربه
 معلوم شد که اگر شخصی در شعاع چراغی باشد و آئینه در تاریکی
 در مقابل او باشد این شخص مقابل در آئینه می نماید و حال آنکه
 هیچ نوری محیط بآئینه نیست و احاطه نور بهیصر شرط است در
 ابصار با تفاق حکما و علما پس آنچه مینماید بواسطه آئینه صورت
 مقابل است که نور چراغ باو محیط است نه صورت منطبقه در
 در مرات و در نا پیدائی آینه فرق نیست میان آنکه آئینه در
 روشنائی باشد یا در تاریکی و برین سخن می آید که چرا نشاید
 که نوری که محیط است بصورت مقابل بتبجیت صورت منطبق
 شود در مرآة بواسطه کمال صفاء مرآة

و شیخ در فتوحات می فرماید که حق تعالی آئینه را نموداری
 آفریده است برای اظهار عجز و حیرت خلاق از معرفت او تعالی
 و میگوید این صورت نه موجود است نه معدوم نه مجهول
 است نه معلوم نه منفی نه مثبت و هر کس درین مسئله نه
 صادق است نه کاذب و هم چنین است حکم خیال نه موجود
 نه معدوم تا بآخر و از اینجا است اختلاف طوایف در حقیقت
 ممکنات که موجود است یا معدوم چراکه موجود ممکن وجود
 بخیالی است و معرفت مسایل مرآة کلید معرفت حقایق کلیه
 است اگر نیکو قائل کنی و زعم این نادان درین مسئله آنست
 که انطباع صورت است در مرآت صورت و هرچه بحاسه بصیر

مدرک شود بواسطه انطباع صورت مقابل است در مردمک چشم
 بواسطه صفا آن که بدو وصول خط شعاعی بمقابل چراکه شعاع
 عرض است قایم به مردمک و عرض از معروض منفک نشود
 لیکن چون صورت منطبقه مهائل صورت مقابل است از ادراک
 مثلی دیگر لازم می آید و هم چنین هرچه بدواس ظاهر و
 باطنی مدرک می شود و عقل ادراک آن صورت کند که در یکی
 از آلات او که حواس است حاصل شود و بهماثلت در ادراک امر
 خارجی لازم می آید و مویید این معنی است قاعده کلیه که
 پیش صوفیه مقرر است که هرچه در دفس مدرک جزئی ازان
 نباشد ادراک آن ممکن نباشد و برین معنی تهشیلات آورده اند
 و مقوی این است که حکماء علم را تعریف کرده اند بدو حصول
 صورت شی در عقل یعنی حصول مثل آن صورت در عقل یا
 در یکی از آلات جزئیة او و مثلثیت من کل الوجوه محال و الا
 لازم می آید که مثلین عین یک دیگر باشند پس از ادراک
 یک مثل ادراک مثل دیگر کها هی لازم نیاید از اینجا است
 اختلاف بر حاکمی بر حقیقت شی با حاکم دیگر باوجود سلامت
 عقول و اذهان جمیع حکام الا آنکس که عین وجود اشیا باشد
 بر این وجه که پیش از این گذشت اعنی من حیث الظهور
 من حیث الذات حقیقة كالوجود البحت المطلق او شهودا و
 انهدالا فی الوجود المطلق و بقائه به و اگرچه این کمینه
 این مسئله را در کتابی صریح ندیده امامستنبطه است از کلام
 اکابر محققان چون فتوحات و مفتاح الخیب و مشنوی مولوی چغانچه
 فرموده اند که هرکس بر حقیقت جزئی بهماستبت بینش و ادراک
 و ذوق خود حکمی میکند چون کسیکه شیشه رنگین در پیش
 چشم گیرد و بر آفتاب حکم کند برنگ شیشه و چون کسی که
 صفرا بر ذائقه او غالب باشد هرچه بچشد گوید تلخست و همه
 بر حسب وجدان خود صادق اند لیکن در حکم بر امر خارجی بعضی

صادق اند و بعضی کاذب نظر بواقعند که به علم و از اینجا است که اهل شهود مادام که درین مقام فنا و سکرند و قیود و رسوم خالقیه و کثرت بالتها در نظر ایشان مضحل شده و منعدم زیرا که وصول باطلاق حقیقی حقیقیة محال است باتفاق مدققان و نهایت کمال محدودی تعیین اول است قایل اند بودت صرف که تجرید و توحید است و جمع به تفرقه و محجوبان قایل اند بکثرت صرف که تفرقه به جمع است بواسطه غلبه احکام کثرت بر ادراک قوی ایشان

گلشن: — اگر در خویشتن گردی گرفتار
شود عالم حجاب تو بیکبار

و منتهیان کامل که بمقام تمکین و صدوئانی و بقا بوجود حقایق رسیده اند که ایة ید الله فوق ایدیه و حدیث هذی ید الله و هذی ید عثمان اشارت بدان است قایل اند بجمع مع التفرقه که مقام جمع الجمع است زیرا که ادراک ایشان مفید نیست بقیود خالقیه که ظلمت است و مطلع اند بر حقایق اشیا علی ماهی علیها فی اندسها پس حصول صور اشیا در عقول ایشان بر وجهی است که اشیا است به تغیر و تقیدی که از مدرک مقید عارضی صور حاصل میشود چنانچه در تمثیل رویت بشعاع آفتاب دانستی پس این طایفه اخیر دایم در مقام استقامت اند و مراة حقیقت ایشان نقطه وسطه دایره عالم مثال است یا قریب بان و در کلام ایشان هم جمع صرف است و هم تفرقه صرف و هم جمع مع التفرقه و هم تشکیک بین الجمع و التفرقه کقوله تعالی وما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی و جمع به تفرقه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن کل شیء هالک الا وجهه انت الظاهر فلیس فوق شیء و انت الباطن فلیس دونک شیء (الا کل شیء ما خلا الله باطل) و جمع مع التفرقه والله المشرق و المغرب فاینها قولوا فشم وجهه الله وهو محکم اینها

کنتهم الا انهم بكل شی محیط مایکون من نجوى ثلثة الالهو رابعهم
 و لافهمسة الالهو سادسهم ولا ادنى من ذلک ولا اکثر الالهو معهم اینها
 کاندوا لرو دلایتم بحبل لہبط علی انک تفرقة صرف آیات واحادیث
 که در احکام و قصص و غیر آن وارد است و مشرب شیخ محی الدین
 در توحید جامع همه انواع است و مقید نیست بطوری بدون
 طوری برای آنکه او قطبیست که بر قلب محمد است صلی الله
 علیه وسلم بلکه او خود در فتوحات میفرماید

انما ختم الولاية دون شک

لورث الهاشمی مع المسيح

و مشرب محمدی چنانچه از آیات واحادیث معلوم میگردد
 مخصوص نیست بطوری دون طوری که در توحید و نه در اعمال
 چنانچه در عوارف مذکور است شیخ محی الدین در اصطلاحات
 میفرماید التلوین ینتقل العبد فی احواله وهو عند اکثرین
 حال ناقص و عندما هو اکمل المقامات و حال العبد فیہ حال قولہ
 تعالی کل يوم هو فی شان و التہکین عنده هو التہکین فی التلوین
 و قیل هو حال اصل الوصول قلت لهذا کثرت فیہ الاقاول و
 اختلف الاسماء بالرد و القبول و مال بعض المشایخ الی طعنہ
 اما لاختلاف المشرب و بعدہ و اما لصلحہ العامة لیکن هرچه سلاطین
 یک دیگر را گویند گدایان را تقلید ایشان نرسد

باز آمدیم به بحث مرآة و گاہ باشد که صورتی یا شعاع
 در مقابل مرآة باشد و مرآة دیگر در مقابل اول و دیگری در
 مقابل دویم و هم چنین تا پانصد و هزار در همه آن صورت
 و شعاع بنمایند و از هر مرآة و آن صورت با شعاع مکرر و
 متغیر نماید در آن صورت با شعاع تغیری که مقتضای آن مرآة
 باشد پیدا آید و در حقیقت در اصل هیچ تغیر و تکرار نباشد
 چنانچه نور آفتاب بر ماء افتد و از ماء بر آئندہ و از آئندہ بر
 دیوار صیقل و از دیوار بر زمین در هریک آن نور ضعیف
 تر شود بخاصیت محل و بعد از اصل بکثرت وسایط و این دلیل

است که اندعطاف خط شعاعی نباشد بلکه خاصیت صفا آذست که هرچه در مقابل واقع شود در ^۱جسم صافی منطبق شود بشرط آنکه یک طرف از جسم صافی مظلّم باشد و الا قایل انطباع نباشد پس اگر همه نورها را گوئی که نور آفتاب است راست باشد و حقیقت آن باشد و اگر گوئی که نور آفتاب و ماه آذنه و دیوار و زمین است هم من وجهی راست باشد و ازین تکرار مراد آذست تا معلوم گردد که این حدیث نبوی چه معنی دارد ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لوكشفها لاحرق سجدات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه و در روایتی کل من ادرك بصره و بدانی که فایده طاعت و عبادت و تصفیه و ریاضت و قطع تعلقات و مواضع و حجب چیست و مراد از قرب و بعد از حق چیست و مراد از سبعین الف تکثیر است نه حقیقت عدد و عرب لفظ سبع و سبعائة و سبعین الف را برای تکثیر استعمال میکنند ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن يغفر الله لهم و مرید این معنی است حدیثی که در سنن مصابیح آمده که از رسول صلی الله علیه و سلم پرسیدند که بهترین و بدترین بقاء کدام است فرمود که تا از جبرئیل سوال کنم چون جبرئیل آمد سوال کرد گفت تا از حق تعالی سوال کنم بعد از ان جبرئیل آمد و گفت که چنان بحضرت حق نزدیک شدم که هرگز نشده بودم و سوال کردم رسول صلی الله علیه و سلم فرمودند که چگونه بود یا جبرئیل گفت چنان نزدیک شدم که میان من و حق تعالی هفتاد هزار حجاب بیش نبود پس سوال کردم که بهترین و بدترین بقاء کدام است فرمود که خیر البقاء مساجدها و شر البقاء اسواقها پس هرگاه که در میان جبرئیل و حق تعالی در وقت کمال قرب هفتاد هزار حجاب باشد میان ما و حق تعالی چند هزار حجاب باشد ما للتراب و رب الارباب و یدرکم الله ذلک: —

م سزد گر بر بیروت خود بفندی

گلشن راز :-

چه نسبت خاک را با عالم پاک
که ادراک است عجز از درک ادراک
امیر حسینی رحمه الله علیه فرماید

مثنوی :-

پندار خود از میانه بردار
توحید گو شرک تست هوش دار
زنهار بدجت قیاسی^۱
غیر نشوی بحق شناسی

ای به سرو پاچه در دواغی
هم در خور تست هرچه گوئی

خود را صفتی کند زبانت
توحید خدا بود گمانت

معلوم نکردی صفاتش
دعوی کنی در کمال ذاتش^۲
خورشید را ندید چشم خفاش^۳
تاکی سخن گزاف و قلماش

ای زاد چه مرد آفتابی
نزدیک مشو که بر نتابی
تاکی زخیال هیچ در هیچ^۴
پس کار کنی دگر همه هیچ

چندین تگ و پیوی فکر و اوهام
معلوم نگشت ازو بجز نام

ای اول تو و رای اول
حیران تو انبیا و مرسل

هستی تو به دشان همه نیست
در دانش ما بیاید این نیست

عقل آمد ازین سخن چنان دور
کان ذره ز آفتاب پر نور

در حضرتت ای خدای عالم
سرگشته همیشه روح اعظم

گفتند مسلمان افلاک
سپیدانک ندین ما عرفناک

احمد که خلاصه وجود است
لا اخصی گوئی در سجود است

هر قوم ز تو بگفت و گوی
واقف نشده ز تار موئی

انجا که داریم به نیاز نیست
اندیشه ما خیال باز نیست

قومی که ز جهل پیش دیدند
در آینه عکس خویش دیدند

اورا چو همیشه او تمام است
گستاخ مرو که کار خام است

بدانکه وجود و عدم هر یک آینه یک دیگر است و بآن
اعتبار که عدم مضاف یعنی ماهیات و تعینات آئینه وجود
حقیقی است تا پیداست چنانچه در خاصیت آئینه دانستی و نور
وجود که ظل و عکس اوست ظاهر است در آینه و باین اعتبار
گفته آذکس که گفته الحق محسوس و الخلق محقول و آذکس که
گفته ما نذر الحین الی غیره اقسام جائز و آیات و این معنی
است که امام غزالی در مشکوٰۃ الانوار می فرماید و ان الکل نور
بل لا هویتة لغيره الا بالهجاز بل كما لا اله الا هو فلا هو لان هو
عبارة عما الیه الاشارة کیف ماکان و الاشارات الا الیه بل کل ما اشرت

البیضاء فهو بالحقیقة اشارة الیه و ان کنت لا تعرفه اذنت لغفلتک
 عن حقیقة الحقایق التي ذکرناها و لا اشارة^۱ الی نور الشمس بل
 الی الشمس فکل ما فی الوجود فنسبته الیه فی ظاهر الهثال کنسبته
 النور الی الشمس فاذا لا اله الا الله توحید الحیوان ولا هو الا هو توحید
 الخواص لا نه اتم و اخص و اشمل و احق و ادق و ادخل لصاحبیه
 فی الفردانیة المفضة و الیوحدانیة الصرفة و این نشان بعضه
 اولیا است در تجلی اسم الظاهر یا در حال سکریا در مقام کمال
 باعتبار این مقام و نشان آن و بآن اعتبار که وجود آئینه عدم
 است احکام ماهیات و تعیینات و احوال و صفات و شیون ذات
 ظاهر است بوجود وجود باطن و غیب و نا پید او این نشان
 بعضه احوال است در مقام صدور و تجلی اسم باطن و باین اعتبار
 میگویند که خلق محسوس است و حق معقول یعنی غیب که
 آنرا بود به نبود نیز گویند و اکثر لسان شرایح و اهل ظاهر
 برین دایق است و مقام کمال آن است که حیثیات و جهات هر طرف
 ملاحظه نمایند و کلام مناسب وقت و مقام گویند در توحید اعتدال
 می دارند چنانچه امام غزالی در مشکوٰۃ فرماید چون از مقام سکر
 باز آیند استغفار کنند و چنین گویند

شعر :-

رق الزجاج و رقت الفهر
 فتشابهها و تشاکل الامر

فکانها خمر ولا قدح

و کانها قدح ولا خمر

و در بیان این معنی مست ساقی شیخ عراقی چنین فرماید

از صدای می و لطافت جام

در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است نیست گوئی می

یا مدام است و نیست گوئی جام

گناه را ردگ آفتاب گرفت

رخت برداشت از میانه ظلام

و آنکس که حق را محسوس گوید نه باین محسوس گوید که
 آنچه حس ادراک میکنند حق است زیرا که هرچه حس ادراک آن
 کند از مقوله کیفیات و عرض است چنانچه محسوس بصورتون
 است و شکل نه متلون و متشکل و هرچه باقی حواس نیز ادراک
 کند از مقوله کیف است و عرض است و با تفاق جمیع طوایف
 عقلا حق تعالی عرض نیست و تحقیق کار درین محسوس^۱ آنست که
 در فصوص میفرماید و کل ما یدری فی الاعیان محسوس و یشهد من^۲
 الالهوان بای وجه ادراک الانسان و فی ای حضرة حصل الشهود ما عدا
 الادراک المتعلق بالبعاد المجردة و الدقایق فی حضرة عینها بطریق
 الکشف فان ذلک الیدری الوان و اضواء و سطوح مختلفة کیفیة
 متفاوتة کیفیة و کثرة الجمیع محسوسه و الاحدیة فیها معقولة^۳
 او محسوسه و کل ذلک احکام الوجود او کل صور نسب علمیة او
 صفات لازمة له من اقرانه لکل عین موجوده بسر ظهوره فیها و
 بها و لها و بحسبها لیس هو الوجود بحسب فان الوجود واحد لایدری
 بسواة من حیث ماهو متخایر و ان البطون صفة ذاتیة لالاعیان
 ولا وجود ایضا من حیث تعقل وحده

پس حاصل سخن آنکس که حق را محسوس گوید آنست که
 هرچه محسوس شود لباس و مظهر وجود حقیقی است و شایسته و
 پرتو او ظاهر اوست درین لباس محسوسات بدلیل هو الاول و الآخر
 و الظاهر و الباطن و حدیث انت الظاهر فلیس فوق شئی لیکن
 این ظهور از پس هفتاد هزار حجاب است بر محجوبان و بر مشاهدان
 کامل از پس یک حجاب مظهریت گلشن

مدقق را که وحدت درشهود است

نخستین چشم بر نور وجود است

دلی که معرفت نور و صفا دید

زهر چیزیکه دید اول خدا دید

و آن حجاب مظهریت در عین شهود ایشان مضاعف است و لیکن ذی منعدم و نص کلام ربانی چنین وارد است و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون لا تدركه الابصار و لیس ادراک البصر الا الرویة و شیخ در فتوحات میفرماید که این آیه هم در دنیا صادق است و هم در عقبی و آنکه در آیه دیگر فرماید وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظره و در حدیث صحیح می فرماید انکم ترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر آن نیز صادق است و محمول بر ظاهر و هیچ مناقض این معنی نیست و تجلی در مظهر است و تجلی بر چهار قسم است چنانچه شیخ علاؤ الدوله قدس الله سره در عروة میفرماید تجلی صوری و دوری و معنوی و فوقی بعضها فوق بعض و مادام در تجلی صورت لون و شکل باشد از تجلی صورت است و تجلی بر موسی از درخت و آتش ازین قبیل بود و نص کلام چنین است که نودی من شاطی الوادی الیهن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین

گلشن راز: —

در آ در وادی ایمن که ناگاه^۱
درخت^۲ گویدت انی انا الله

و ازین قبیل است حدیث رایت ربی فی احسن صورة و در تجلی صوری احوالی و اقوالی که مناسب صورت باشد واقع است چنانچه رسول می فرمایند صلی الله علیه و سلم فقال فیما یختصم الهلا الا علی یا محمد قلت انت تعلم ای رب فضرب یدیه بین کتفی فوجدت برد انامیه بین ثدیی فعملت علم الاولین و الاخرین و ازین باب است حدیث قدول حق در صور در قیامت چنانچه در صحیحین مذکور است و مولانای رومی را درین تجلی اشعار عاشقانه بسیار است در صفت زلف و خال و چشم و عارض و امثال آن و تحقیق باقی تجلیات مناسب این عجالت نیست و بیان مسئله رویت چنانچه از کتب^۳

(۱) ف بیگاه (۲) ف بر آید از درخت انی انا الله (۳) ح چنانکه

شیخ صدرالدین و امام غزالی معلوم می شود آنست که معانی مجردی که منزله است فی ذاتها از صورت و لون و شکل برآمده تفسیر و تعریف متمثل می شود بصورت محسوسه در خواب یا بیداری از روی مناسبتی که میان این صورت و آن معنی باشد و آن صورت را مثال گویند و گویند صورت حق تعالی را مثل نیست اما مثال هست چون تمثل علم بصورت شیر یا آب با عمل یا روغن و چون تمثیل جبرئیل بصورت انسان احیانا تمثیل لها بشرا سویا و احیانا یتمثّل لی الهی بشرا و حال آنکه علم و جبرئیل از مجردات اند و فی ذاتی ایشان را صورتی نیست بر قول صوفی و حکیم در روحانیات و اتفاقا در علم و آن صورت انسان را جبرئیل خوانند آن جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم و آن صور را صور مثالیّه و متخیله نیز میخوانند و ادراک صور مثالیّه نسبت با کثر اولیا و من دونهی اکثر بچشم خیالست هم در خواب و هم در بیداری نه بچشم حس بخلاف انبیا که ایشان را بواسطه کمال قوت و ادراک و تجردگاه باشد که معانی محقوله متمثله را بچشم حس بینند و معرفت میان این دو چشم بیداری ازادی^۱ دارد که هر کامل مکاشف در نیاید چنانچه شیخ در فتوحات^۲ آورده در باب برزخ و احادیث صحیحیه باستدلال آورده و این تمثیلات سه ۳ قسم است

یکی از حق تعالی کسب و بعمل بینند و یکی از شیطان آفاقه یا اندسه که قوت و اهله است و یکی بواسطه مصوره و متخیله انسانی و اشارت باین سه ۳ قسم است قوله صلی الله علیه و آله وسلم الرویا ثلاث رویا من الله و رویا من الشیطان و روياً مما يحدث الهیة نفساً و صفاء و کدورت و اعتدال و انحراف امزجه و دماغ را قیاس را درین تمثیلات^۳ اثر بسیار است و تجلی ذاتی که نهایت تجلیات سالکان است آن نیز بصورت استعداد متجلی له باشد چنانچه در فصوص فرموده و التجلی من الذات لایکون الا بالصورة الهیة تجلی له فاذن

(۱) ف از میزان (۲) باب انشال و الستون جزء اول صفحه ۲۰۴

(۳) ف تمثیلات

المتجلی له مارای سوی صورۃ فی مرآة^۱ الحق و مارای الحق و لایمکن
 ان یراه مع علمه انه مارای صورۃ الافیة کالمرآة فی الشاهد اذا
 رایت الصور فیها لاتریدها مع علمک بانک مارایت الصور او
 صورتک الافیة فاری الله ذلک مثالا لتجلیة فالتجلی له ماراه و
 ماثم مثال اقرب و لا شبهة بالرویة و التجلی من هذا و باتفاق
 همه محققان رویت ذات بدون مظهری و تعیینه محال است زیرا که
 مطلق حقیقی مجهول و محجوب مطلق است و به هیچ وجه
 از وجوه ادراک را بدوراه نیست از حیثیت اطلاق البتة قیودی و
 تعیینی و صفتی و مظهری باید تا قابل ادراک شود و شیخ صدرالدین
 در ذکوک آورده در معنی این حدیث که لیس بینة و بینهم الاردام
 الکبریاء علی وجهه فی جنۃ عدن که ردام کبریا نفس مظهر است و
 مشاهده ذات بدون مظهری محال است و این حدیث عایشه رضی الله
 عنها آورده که گفت هل رایت ربک قال نورانی اراد یعنیه نور
 مطلق را چگونہ بینم و در دیدن نور مطلق ظلمت شرط است تا
 مرئی گردد یعنیه چیزی از امور عدمیه که تعیینات و صفات و
 کثرات و ماهیات و مظاهر است باید که واسطه شود وجود مطلق
 حقیقی را تا ادراک توان کرد و یا توان دید و آن کمال نوریت و
 بساطت موجب عدم ادراک است و هم چنانکه رویت ذات بدون
 مظهر محال است معرفت ذات نیز بدون اسمی و صفتی و تعیینی
 محال است مگر بر این وجه که پیش رفت از خصوص در ادراک
 مجردات بطریق کشف حقیقی که تجلی ذاتی است و هیچ اسمی
 نیست که دلالت بر مدح ذات کند بدون اعتبار نسبت و صفت
 چنانچه شیخ صدرالدین در شرح حدیث اسم اعظم و تفسیر فاتحه
 تحقیق کرده و اعتبار نسبت و صفت از اعتبار کثرات وجودات
 ناشی شود

گلشن :-

ظهور اختلاف و کثرت شان
 شده پیدا و بو قلمون امکان

عین القضا درین معنی گوید

فرد :-

در گوش تو هرچه زور مروارید است
ان از رخ و چشم من فرو بارید است

امیر حسینی فرماید

اورا به همه صفات میخوان
لیکن صفت اش همه یکی دان

تعبیر صفات از من و تست
تا عقل شد آمدی کند چست

اوراست یگانگی مطلق

باهر صفتی که دارد الحق

این جا که تو و من دو می نهاید
آجا همه جز یکی نشاید

و شیخ در انشاء الدوائر بیان توحید صفات کرده بدوایر
و اشکال و حاصل آن این است که امام آله صفات سبعة حیاته
و هیوای معنی است که دری و فعل لازم اوست و همه صفات
راجع بدری و فعل است و حیوة بحسب ما صدق یعنی در خارج
عین ذاتست اگرچه بحسب مفهوم یعنی در عقل غیر ذات است
چنانچه در بحث امور کلییه دانستی و از ان حیثیت که عین
است ادراک را باو راه نیست معرفت حق راجع به معرفت صفات
باشد و صفات ناشی از انتساب به وجودات پس معرفت ذات حاصل
نباشد بلکه اقتضا مییابد حق باشیا آنست که ادراک حقیقت
مجرده هیچ چیز بعقل ممکن نیست و آنچه ادرا حقیقت شی گویند
یا حقیقت اعتباریه شی است یا غلط است و مذهب رئیس ابو
علی در آخر این است و شیخ محی الدین در قصیده الهیه فرماید

ولست ادرك من شی حقیقه

و کیف ادركه و انتم فیه

و اگر کاملی را ادراک حقیقت شی حاصل شود آن دیه تعقل او باشد بلکه از مقام به سمع و به بصر و به عقل باشد و از اینجا گفته اند که لایحرف الله الا الله و این ادراک هر که ازین مقام باشد بر قدر و نسبت و سعت و احاطت و اطلاق مرات مدرک باشد و تفاوت به نهایت است و غایت نقطه مرکز عالم مثال است که مرتبه اکملیت است و بدایت اول ولادت ثانیه که اول شروع در کمال است و اگر این تفاوت نباشد لازم آید که معرفت و ادراک هر ولی برادر اکمل انبیا باشد و اومی فرماید صلی الله علیه و سلم اذا علمکم بالله

و شیخ در انشاء الدوائر میفرماید اعلم و ذک الله ان العالمین بالله ما علموا منه الا وجوده و کونه قادرا عالما متکالما مریدا حیا قیوما سبیحا بصیرا و ما عرفوا سوى ذفس الوجود و انه سبحانه لایجوز علیه ما یجوز علی المحدثات بصفة هوفی ذفسه علیها یعقل وجودها و لایحرف العبارة عنها و لهذا لایجوز ان یقال فیه ما هو اذ لا ماهیة له ولا کیف هو اذ لا کیفیة له و علی التحقیق ما تعلق علم الیقین به سبحانه الا تلویحات من حیث الوجود ان حقت النظر حتی ذفح الرویة ان شاء الله بهزید الکشف و الوضوح حیث قدرها فمن جهة انه لا اله الا الله قلنا عرفنا الله من جهة الحقیقة کعلمنا ان الجواهر هو المتهیز القابل الاعراض قلنا لم یحرف و لهذا لایجوز الفکرة فی الله اذ لایعقل له حقیقة فتخاف علی المتفکر فی ذاته من التمثیل و التشبیه فانه لا ینضبط ولا ینحصر ولا یدخل تحت الحد و الوصف و انها الفکرة فی افعاله و مخلوقات و اگر قائل کنی به یقین بدانم که ذات هیچ چیز را بذکر ادراک نتوان کرد و ادراک هر چه کنی بوصفی از اوصاف و وجهی از وجوه باشد و ادراک آن وصف نیز بوصفی و وجهی دیگر باشد تا هر چند قائل کنی و ادراک اوصاف کنی آخر الامر منتهی بوصفی شود و مدخ ذات مدرک نشود و این معنی را در تفسیر فاتحه در بیان علم تحقیق کرده و عین

القضات میفرماید اگر محمد رسول الله یا اسرافیل گویند ما عرفناک
حق معرفتک فی الجمله مناسبته داشته باشد من و توکتیم
جاری که این گوئییم شیخ طار فرماید

سبحان خالق که صفاتش ز کبریا
بر خاک عجز میفکنند عقل انبیا
گرصد هزار قرن همه خلق کائنات
فکرت کنند در صفت عزت خدا

آخر به عجز معترف آیند کای اله
دانسته شد که هیچ ندانسته ایم ما

فرمود اگر در صفت فکر کنند به عجز معترف آیند زیرا که
فکرت در ذات محال است و آنچه فکرت در ذات نهاید^۲ آن نیز فکر
در ذات نباشد و راجع باوصاف است اگر قائل کنی چرا که فکر
ترتیب امور معلومه است تا مودی شود به جهول و از ذات هیچ
معلوم نیست و مثنوی مولوی

آذک در ذاتش تفکر کرد نیست
در حقیقت آن نظر در ذات نیست

هست آن پندار تو زیرا برا
صد هزاران پرده آمد تا اله

و شیخ در فتوحات فرموده التفکر فی ذات الله محال فلم یبق
الا التفکر فی الیون و متعلق الفکر الاسماء الحسنی و سمات الیحدثات
و درین موضع شیخ رکن الدین علاؤالدوله در هاشیه نوشته
التفکر فی ذات الله کفر لان التفکر فیة یخلط الاستور یعنی حق
تعلی اظهر اشیا است انیه لا حقیقه و فکر در وی موجب خطا
است چنانچه انسان اذانیّت خود را که نسبت بها اظهر اشیا است
چون فکر کند که شود و ادراک آن نکند لیکن ادراک بسیطی که
آدرا شعور گویند مر نفس را باذانیّت خود حاصل است که قابل
فکر نیست و این ادراک بسیط با ادراک اوصاف مرکب شود و تفصیل

در ادراک مرکب است و این ادراک بسیط فطری و جبلی است فطرة
 الله التي فطر الناس عليها در مفتاح الغیب میفرماید فاعلم بالحق
 سبحانه و بكل شی لایقبل الزیادة الا من حیث تفصیل الجهلات و
 زیادة تعلقات الناشئة من اختلاف الوجوه و الاعتبارات و النسب و
 الاضافات و ادراک اذانیت بدون وصفی و قیدی زایدی ادراک حقیقت
 مطلقه است تعیین چنانچه اشارت بدان از پیش رفت در آن
 بیت گلشن

چو هستی مطلق آید در اشارت
 بلافظ من کنند ازوی اشارت

و این ابیات گلشن نیز مشیر است باین معنی و هر بیت
 حقیقت کلیه است

گلشن راز

بود در ذات حق اندیشه باطل
 محال مدخ دان تحصیل حاصل

همه از ذات خود پیوسته آگاه
 وز آنجاریه پرده تا بدرگاه

زهی نادان که او خورشید تابان
 بنور شمع جوید در بیابان

چو آیاتست روشن گشته از ذات
 نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم بنور اوست پییدا
 کجا او گردد از عالم هویدا

نگنجد نور ذات اندر مظاهر

که سجدات جلال اوست قاهر

ندارد ممکن از واجب نهونده

چگونه داندش آخر چگونه

و همنا اسرار لایدخل تحت العبارة و العاقل تکفیه الاشارة

اصل چهارم در عکس

بدانکه عالم عکس وجود حقیقی است که در ماهیات
ممکنه ظهور کرده و عکس عبارت است از ضوئ ثانی که آنرا
سایه و پرتو خوانند و ماسوی حق که آنرا عالم خوانند
نسبت با حق چون سایه است نسبت با شخص پس عالم
ظل حق است که مهتد شد بر اعیان ممکنات امر ترائی
ربک کیف مدالظل و نسبت وجود بعالم خیال است و باطل است
و خیال سایه است چنانکه در بحث مرات گزشت و سایه موجود
در حس به شک و لیکن و قتیکه چیزی باشد که سایه بر آن
افتد و اگر فرض کنیم که چیزی نباشد که سایه بر آن افتد
سایه محقول باشد به محسوس بلکه در ذات آن شخص باشد که
ظل اوست و لولشام لاجله ساکن پس محل ظهور این ظل الهی
اعیان ممکنات است که ظل بران مهتد شده و ظل را به نور
ظهور نیست و نور وجود است ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا
زیرا که نور روشنی را گویند و هیچ روشنی روشن تراز وجود
نیست و به وجود هیچ چیز را ظهور نیست و چون ظل راجع
است به مطلق و مستهلک است درو پس همه ظلال منتهی به حق
شود ثم قبضناه الیها قبضا یسیرا و الیه یرجع الامرکله و این
دور قبض و بسط را بدایت و نهایت نیست و هو القابض الباسط
ازلا و ابدا پس عالم را که ظل است بخود وجودی نیست و
چنین می نهاید که او را وجودی باشد غیر وجود حق و فی
ذفس الامر چنین نیست پس باین محله عالم را خیال و
باطل گویند

الاکل شی ما خلا الله باطل

پس وجود کردنی همه خیال است در خیال و وجود حقیقی
حق تعالی است و بس چنانچه در فصوص فرموده فالوجود کله
خیال فی خیال الوجود الحق هو الله تعالی و اسماء الله از حیثیتی
عین ذات است و از حیثیتی غیر ذات و از نسب و اضافات

است از حیثیت عینیت حق است و از حیثیت غیبریت خیال
 است که آنرا حق متخیل نیز خوانند و مراد با اسماء الفاظ
 نیست که آنرا اسم اسم خوانند بلکه مراد با اسم ذات است
 یا ملاحظه وصفی و تحتی چنانچه در تفسیر فاتحه فرمود فکل
 ماظهر فی الوجود و امتاز من الخیب علی اختلاف انواع
 الظهور و الامتیاز فهو اسم پس جمیع موجودات کونی را دو
 جهت باشد یکی جهت وجود حقیقی که آن حق است و آن وجه
 الیه است و یکی جهت عدم که وجود متخیل است پس اگر گویند که

همه اوست هرچه هست لیکن^۱

جان و جانان و دلبر و دل و دین

باین حیثیت گویند مصداق هو الاول و الآخر و الظاهر و

الباطن است اگر کسی گوید

عرش تا فرش پیش چشم شهود

عدم صرف در خیال وجود

نیز راست باشد و دلیل او کل شی هالک الاوجه و هیچ

تناقض نباشد و اعتدالی که از طرفین انحراف دور است

این است

که جهان پرتویدست از رخ دوست

جمله کائنات سایه اوست

گلشن راز

هر آن چیززی که در عالم عیانست

چو عکس از آفتاب آن جهانست

شیخ عطار فرماید

وجود جمله ظل حضرت تست

همه آثار صنع و قدرت تست

شیخ عراقی وجود ظلی و کونی را صدائے نغمه خوانده

همه عالم صدای دهنده اوست

که شنید این چنین صدای دراز

و این بخایت نسبت مناسب است یعنی همه عالم صدای
قول کن است یعنی اثر آن که آنها امره اذا اراد شیئا ان
يقول له کن فیکون و باین اعتبار وجود کونی را نفس الرحمن
خوانند پیشتر گذشت که او یکپست پس جمیع ممکنه که پیش
محقق عبارت است از خلای متوهم مهلو است باین نفس
الرحمن بر مثال صدای که از هوای صافی بملاقات جسم کثیف
ظاهر شود و آن صدای محسوس و مسموع باشد و عقل به
یقین حکم کند که یک صوت و یک متکلم بیش نیست و حق
را نیز منکر نتوان شد شبیه پیش چراغ نشسته بودم در
خاطر آمد که نور چراغ چیست و شعاع که آنرا عکس و پرتو
گویند عبارت از چیست جوهر مفارق است چنانچه بعضی
گفته اند یا عرض و بر هر تقدیر نقضه بخاطر می آمد از
وصول حکمت الهی بعد از تأمل خاطر بران قرار گشت که شعاع
چراغ و آفتاب و ماهتاب و هر نیبری که ظل و عکس آن نیز
است که در هوای صافی منطبق شود و مادام که هوای بنور
ملاقای جسم کثیف نشود مرئی نگردد چنانچه آئینه که اگر یک
طرف او کثیف نباشد قبول انطباع نکند و حقیقت صور منطبقه
در مرآه چنانچه دانستی محل حیرت اولی الالباب و عقول را بادرای
حقیقت آن راه نیست چنانچه در فتوحات فرموده و حکم خیالی
دارد که نه موجود است و نه معدوم^۲ نه منتفی و نه مثبت
روز دیگر کتاب نفحات بر داشتیم اتفاق مطالعه برین موضع
رسیده بود که وارد قدسی جمیع من حضرت الباسط و الواسع
بصورت خطاب عینی فی حالة سرریحه بتبعیه الحکم و مضبوطه
بیان سر البرکة^۳ و حقایقها فان الوارد عند شهادة الشاهد یصدق
حال الشهود البرکة من الشی لازم بشرط ان لایکون غیره من

بعض الوجود ثم مثل فی بیان ذالک فقال بركة الشمس شعاعها
و كذا كل موجود نير و بركة الوجود الالهى الازلى الوجود
المعلوم باضافته الى السوى الى آخر تحقیقاته ثم قال و الظاهر
بركة الباطن و المعلوم بركة المجهول الذى لا يكون مجهولا لغساسة
بل لتعذر الاحاطة به معرفته و ضبطه و انحصاره فى دائرة المعرفة
پس ازین کلام قدسی دانستی که شعاع ظل نیر است و فیض
برکت او وظل من وجه عین مظل است و من وجه غیر او
چنانچه در اول این کلام قدسی گذشت که البركة من الشی
لازمة بشرط ان لا يكون غیره من بعض الوجود و بعد از آن
تشبیلات تحقیق آن کرد و وجود مستفاد فیض وجود الهی است

و اما حجة الاسلام غزالی در رساله مصون به در بیان روح
و فیضان او از روح کلی آورده که از فیض آن فهم نکنی که
از فیضان آب از انا فهم شود بلکه چون فیضان نور شمس است
بر دیوار و قومی در نور شمس نیز غلط کرده اند و گمان
برده اند که شعاع از جرم آفتاب جدا می شود و بر دیوار
منبسط میشود و این خطا است بلکه نور آفتاب سبب حدوث
چیزیست که مناسب اوست در نوریت اگرچه ازو ضعیف تر
است همچو فیضان صورت بر مرآة اذ فی الصورة و دران اتصال
انفصال نیست مگر مجرد تشبیه پس هم چنین وجود الهی
سبب حدوث انوار وجود است در ماهیت که قابل وجود است
پس تعبیر میکنند از آن بفیض و الله اعلم این ترجمه کلام امام
است در باب روح و فیضان او روح قدسی کلی و فیضان وجود
مستفاد از حق و ازینجا استشعاعی کن از مستلک روح و جوهریت
و عرضیت و قدم و حدوث آن و تقدم وجود روح بر قالب و
تاخر و حدوث آن بحدوث قالب تابدانی که هر طایفه از چه
حیثیت صادق اند

و شیخ در تدبیرات الهیه می فرماید که فیض در غیر
آب مجاز است پس بدانکه کثرت فیوض و اشعه و انوار بواسطه

کثرت مرایا^۱ و قوابل و مظاهر است و امتلاء هوا و شعاعی مانع شعاعی دیگر نیست و هزار شعاع را در یک مقام گنجايش است و تکرر^۲ شعاعان از تضاعف استنارت هوا بکثرت^۳ ذیرات واضح و جمیع امکانیه مبتلی است بادواع اشعه و فیوضات روحانیات و جسمانیات علویه و سفلیه که اصل و مرجع آن فیض وجود الهی است و اشاره باین امتلاء است الله الصمد بیک معنی که الذی لا جوف له است

عالم از نور تجلی الهی پر شد

گلشن راز :-

همه یک نور دان اشباح و ارواح
گذا از آذینه پیدا گشت زمصباح

پس این فایض شدن از مفیض حقیقی یا مجازی عین ظهور مفیض است در قوابل ذیه ایجاد محذور مطلق است و ذیه قلب عدم بوجود و ذیه اندکاک عرض از محروض تاذقوی لازم آید که خلاف اصول حکمت الهی باشد و مغایرت میان فیض و مفیض و ظل و مظل و ثبوت و وجود و فیض و ظل ظاهر و محسوس است و عدمیت ظل و فیض و برکت یحیی استهلاک اینها در مفیض و مظل معلوم و محقق و مبرهن است و وجود ظاهر و محسوس خیال و باطل

گلشن راز :-

تو در خوابی و این دیدن خیال است
هر آنچه دیدی ازوی مثال است

قال الشیخ فی الکلمة الاسحاقیه

انما الیون خیال وهو حق فی الحقیقه

و الذی یفهم هذا از اسرار الطریقه

پس باعتبار این دو حیثیت تناقض نیست میان این دو آیه
کل شیء هالک الاوجه و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلا

(۱) مرایا قوابل (۲) ف و تکرر (۳) ف واضح است (۴) ف وصول

(۵) ف الحق (۶) در هر سه نسخه جعلنا است

و ایاک و الاعراض عن کل صورة
مبهمة او حالت مستحيلة

پس خلاصه سخن آن شد که ذات حق را که غیب مطلق است باعتبار ظهور او در ماهیات ممکنه ظلال است و تعدد در ظل باعتبار مایهتد علیه الظل است هر ظلمه را اسم می خوانند و هم چنانکه ظل ذو وجهین است اسماء را نیز دو وجه است جهت عینیه و جهت غیریه و اسم را از جهت عینیه مرتبه اطلاق است و از حیثیت غیریت مرتبه تقید

و در فصوص فرماید اعلم انه ليس في الوجود موجود يوصف بالاطلاق الا وله وجه الى التقيد و من حیثیه تعینیه فی تعقل متعقل ما او متعقلین و کذا لیس فی الوجود موجود مدکوم علیه بالتقید الا وله وجه الى الاطلاق ولكن لا يعرف ذلك الا من عرف الاشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق ومعرفة كل ما يعرف و من لم يشهد ذوقا لم يتحقق بمعرفة الحق و الخلق

و اسماء سه قسم است اسماء ذات و صفات و افعال هر اسم که دلالت بر ذات پیشتر کند آنرا اسم ذات خوانند و آنکه دلالت بر صفات پیشتر کند اسماء صفات و آنکه دلالت بر فعل پیشتر کند اسماء افعال خوانند چنانکه الحق العلیم الخلاق^۱ در اسماء حسنه است یعنی هرچه که ما ماموریم به خواندن حق بان اسماء و ذک الاسماء الحسنی فادعوه بها و دیگر اسماء نیست که حسنه نیست اگرچه حسن است و ما مامور نیستیم به خواندن حق بان اسماء و آن اسماء جزئییه است که حق را نسبت یا ظهور ظل او در مظاهر جزئییه حاصل نشود و اشارت باین نوع اسماء است آنکه مولانا در مستزادی میگوید

هر لحظه بشکل آن بت عیار بر آمد

پیدا و نهان شد

هردم بلباس دگران یار بر آمد

گاه پیر جوان شد

گاهی بدل طیب صلصال فرو شد

غواص معانی

گاهی زدل کهکل فخر بر آمد

زان پس به جهان شد

گاه نوح شد و کرد جهانی بدعا غرق

خود رفت بکشتی

گاه گشت خلیل و بدل نار بر آمد

آتش چو جهان شد

تا بآخر و اگر چه انبیا مظاهر اسماء کلیه اند اما نسبت

باسماء حسنیه جزئییه اند مشغولی مولوی

گاه خورشید و گهی دریا شوی

گاه قاف و گاه گهی عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش

ای برون از وههادر پس و پیش

از توای به نقش با چندین صور

هم موحّد هم مشکک خیره سر

و چون غیر را وجود نیست اسم نیز نیست و اگر باشد

اسم به معنی باشد آن هی الا اسماء سهیتموها انتهم و آبایم

ما انزل الله بهامن سلطان لیکن باید که عبارت شرعیّه و عرفیّه

را فراموش نکنی و احکام مظاهر و مراتب را به اعتبار نگیری

که انکار حس و بدیهه عقل کرده باشی و در کفر و زندقه

افتاده باشی و این امثال را که پیشتر در آب و باد یا پیر

آفتاب گذشت نصب الحین داری و بدانی که همه انبیا و

اولیا هزار بار از من وتو دانادر بودند و هیچ یک ترک ادنی

را رخصت ندادند و بدانند که اتحاد اشیا در حقیقت وجود بر تقدیر تسلیم مقتضی اتحاد آثار نیست و این بدیهی است و اگرچه حصه هر موجود از وجود عام که تجلی وجود است و حقیقة الحقایق است حقیقت آن شی است و از روی آن حقیقت در اشیا تفاوتی نیست مگر فی خلق الرحمن من تفاوت و الرحمن اسم تجلی وجود است چنانچه پیش صوفیه مقرر است لیکن در تمثیل آفتاب و آب و باد دانستی که امور کلیه بسیطه در هر مظهری و محلی مناسب آن محل ظاهر شود و خواص آن مظهر در ظهور آن امر کلی اثر کند پس اگرچه اشیا از روی حقیقة الحقایق متحدند اما اعراض و لوازم هر یک بر مقتضی خصوصیات مظهر است چون اختلاف صورت آب و آتش با اتحاد ماده و هر صورتی خاص را ملوکوتی خاصی است که مبدء آثار آن صورت است بالجهاز یعنی بسبب قربت بحسب ظاهر آن ملوکوتست و اگر فی لافاعل الا الله قاعدة مقرر است و قریب حقیقی اوست و صور اعمال خواص عجیب است که انبیا و بعضی از اکمل اولیاء بران مطلع اند و اسرار خصوصیات اعداد و صور طاعات و حل و حرمت و مصلحت بر وقت قدمان بر کمال انبیا و اولیا ظاهر است و تحقیق این مسئله موقوف است بر دانستن عالم مثال و تاثیر آن از اعمال و اخلاق این عالم شهادت و بقا صور اعمال در نامه اعمال که عالم مثال متصل است و تجسد و تشکل روحانیات و معقولات و علوم و اعتقادات و اعمال دران نامه بکتابت حقیقی که تمثیل تجسد است ارض الجنة فیضان و غراسها سبحان الله والحمد لله فمن یحمل مثقال ذرة خیرا یراه و من یحمل مثقال ذرة شر ایراه و نهی گوید یرخیره و شک نیست که رویت تحقق بهر دو مورد و امثال این آیات و احادیث بسیار است و بیان صور اعمال و آثار و خواص آن در فتوحات و تفسیر فاتحه و شرح حدیث رایت ربی فی احسن صورة بر سبیل استقصاء مذکور است

هست ما را خواب و بیداری ما
بر نشان مرگ و مدحش دو گوا

لیک این نامه خیال است و نهان
و ان شود در دشر اکبر بس عیان

این خیال این جا نهان پیدا اثر
وین خیال آنجا برو مانند صور

هر خیالی کو کند در دل وطن
روز مدحش صورتی خواهد شدن

یدشر الناس علی نیاتهم شیخ محمود شبستری در گلشن
راز گوید

هر آنچه هست بالقوه در این دار
بفعل آید دران عالم به یک بار

همه احوال و اقوال مدخّر
هویدا گردد اندر روز مدحش

چو عریان کردی از پیراهن تن
شود عیب و هنر یک بار روشن

تمت باشد و لیکن به کدورت
که بنماید درو چون آب صورت

همه پیدا شود آنجا ضایع
فرو خوان آیه تبلی السرایع

دگر باره بوقف عالم خاص
شود اخلاق تو اجسام و اشخاص

چنان که قوت عنصر در اینجا

موالید سه گانه گشت پیدا

همه اخلاق تو در عالم جان

گهی انوار گردد گاه نیران

انهای اعمالکم یزد الیکم الحدیث و درین باب مولانا رومی در مثنویات تحقیقات ذفیس^۱ دارد و حاصل آن آنست که اگرچه اعمال اعراض است و بقا ندارد لیکن بسیار باشد که عرض موجب ظهور جوهر گردد چنانکه^۱ نکاح موجب ظهور فرزند گردد و این نه آنست که باین عرض جوهر از عدم مطلق بوجود آید بلکه مستلزم ظهور آن جوهر گردد که مناسب سببیت مقدمات و اسباب باشد چون ظهور و ترتیب نتیجه مقدماتین پس بوجهی از اعمال ایشان موجب ظهور جوهر روحانی^۱ میگردد در عالم مثال که در آخرت و این مختصر را ازین قدر کافی است و الله الموفق

اصل چهل و یکم در بیان عالم و انواع آن

بدانکه عالم ماضی است از علامت و علامت چیز است که از دانستن آن دانستن چیز دیگر لازم آید العالم ما یعلم به کالغایم مایفتم به و عالم اسم ماسوای حق است از این حیثیت که ماسوی است و دلیل و علامت است بر حق تعالی و عالم کبیر مجموع ماسوای حق است و عالم صغیر انسان و عالم کبیر از حیثیت ظاهر خود که عالم ملک و شهادت است علامت و دلیل است بر روح و معنی خود که عالم ملکوت و غیب است و جمیع صورت و معنی عالم کبیر علامت است بر الوهیت که جامع جمیع اسماء و صفات است پس جمیع عالم صورت اسم الله است و انسان کامل که عالم صغیر است بصورت به مجموع خود از حیثیت صورت و معنی و روح و مرتبه نسخه جمیع است پس او دلیل تام باشد بر حق سبحانه و تعالی پس معرفت انسان مستلزم معرفت جمیع اشیا کونی و الهی باشد و هم چنین جناب الهی محیط است بجمیع اشیا پس معرفت هر یک از آنها و انسان مستلزم معرفت جمیع اشیا باشد ازینجا گفته اند که من عرف الله عرف کل شیء و من عرف نفسه فقد عرف ربه^۲ شیخ سعدالدین

حبوی می فرماید

رباعی :-

حق جان جهانست و جهان همچو بدن
املاک لطایف و حواس این تن

افلاک و عناصر و موالید اعضا
توحید همین است و دیگرها همه فن

چون محبت روح و احاطه او را با بدن باوجود و تجرد و
نزاهت او از دخول و خروج و اتصال و انفصال و حلول و احاطه
ماهیت مجرد را با مجموع روح و بدن بدانند و درین رباعی کامل
کنی شبهه از تنزیه و احاطه حق بدانند با آنکه تفاوت به
نهایت است و لفظ الهی مثل الاعلی

بدانکه حضرت حق سبحانه تعالی متجلی است بتجلیات به
نهایت و متعین می گردد بهر یکی از این تجلیات هر فردی از
عالم الی مالا نهایت له و شک نیست که تکرار درین تجلیات
غیر متناهیست مدال و با وصف این به نهایت تجلیات او را سبحانه
تعالی تجلی کلی جهانی است محتوی بر جمیع این تجلیات و مستتر
است من الازل الی الابد و بیاننش آنکه خط شعاعی آفتاب از جرم
شمس تا مرکز خاک خط واحد است که از هر طرف او را درازی به
نهایت آویخته و با و پیوسته و هر ذره از هر جزو آن خط مستفید
وجود و نمود است بلکه هر ذره فی الحقیقت نمود همان خط
شعاعی است بتعین آن ذره و مح هذا بتعدد آن خط شعاعی
را وحدت است وحدانی که یک خط نامیده می شود و همین
قسم جناب کبریا را نیز تجلی کلی و تعین جهانی است مستتر
وحدانی الوصف مدیبت سایر فروم و شعب و تعینات جزئی و
متعین باین تعین کلی جهانی عالم جهانی است که شخص واحد است
و لهذا آن را شخص اکبر می خوانند و عقل دروی کثرتی اعتبار
میکند گاهی باعتبار زمان پس میگوید عالم دنیا و عالم آخرت

(۱) مصرعه اولی چنین باید :- حق جان جهان است و جهان جهان بدن

و گاهی عالم برزخ امرثالیه بینهما قرار میدهد و گاهی باعتبار
ازمنه جزقیه پس تقسیم میکند بشهور و اعوام و لیالی و ایام
و گاهی باعتبار مکان و وضع پس میگوید عالم علوی و سفلی و
گاهی باعتبار ظهور و عدم آن و میگوید عالم نیست و شهادت
و گاهی باعتبار ماده و مدت میگوید عالم خلق و امر و گاهی
باعتبار مجرد و عدم آن و میگوید عالم ارواح و عالم اجسام و
گاهی باعتبار احتیاج الی الوجود و میگوید عالم وجوب و عالم
امکان و گاهی باعتبار عدم سبق آن و میگوید عالم قدیم چون
صفات و عالم حادث و گاهی باعتبار نحوی از افتقار و میگوید
عالم جواهر و اعراض و گاهی باعتبار ترکیب و تحلیل و میگوید
عالم عناصر و موالید ثلاثه و گاهی باعتبار ترتب احکام و آثار
مختلفه بحسب الحس و اعتبارات عقل را نهایتاً پیدا نیست و باز
هر اعتباری عالمی پس اقسام عوالم را نیز نهایتاً نباشد و این
همه عوالم غیر متناهیة اعتباریة فی الحقیقة همان یک شخص
اکبر است که متعین به تعیین کلی و متجلی بتجلی جمعی است
که عقل بهلاحظه اختلاف احکام و آثار کثرته غیر متناهیة دروی
اعتبار میکند و بران شادان است که الحکمة عالم بحقایق الاشیاء
کماهی بقدر الطاقة البشرية و باین کلیه تطبیق توان داد و
ادراک توان نمود هر قسمی و اسمی که در تقاسیم عالم می‌رود
چنانکه عالم ناسوت و عالم ملکوت و عالم جبروت و عالم
لاهورت و نظایرش در معقولات آنست که علما بمصلحت تدوین و
تسهیل تعلیم و تعلم و تجیین احوال و احکام چند طایفه من المعانی
و الکلام را علمی نام می‌دهند و طایفه دیگر را علم دیگر بلیک
همان یک طایفه من الکلام را بهلاحظه تدوین اصل واحد بصیغ
مختلفه علم صرف می‌خوانند و بجهت اختلاف او در اعرابه‌ای
متفاوته علم نحو و بجهت فصاحت و بلاغت علم معانی و باعتبار
تشبیح و استعاره و امثال آن علم بیان و بهلاحظه تدسین کلام

و غیر آن بدیج الی غیر ذلک نام میگذارند از اینجا وجه جمع آوردن عوالم و عالیهین معلوم نمایند و از آن تجلی واحد که این عالم جهانی صورت اوست چشم نپوشند و اگر انصاف نمایند و محضه العالیه ما یعلم به نصب التحین دارند باین اعتبار هر فردی از افراد موجودات عالم است علی حده علی حده و علامت است بر حق در تفسیر فاتحه فرماید فالعالم به مجموعه مظهر الوجود البحت و کل موجود علی التحین مظهر له ایضا و لکن من حیث نسبت اسم خاص فی مرتبه مخصوصه من المراتب و برای این گویند کل شی فییه کل شی چرا که جمیع صفات و تعیینات مضاف بدقیق است و حق با همه اشیاء است به حلول و اتصال و امتزاج تعالی شانه عن ذلک و در هر متعینیه است و منحصر درو نیست و مفارق او نیز نیست

گویند آنکس درین مقام فضول

که تجلی نداند او ز حلول

و این محضه بتتمشیل شعاع آفتاب روشن شود که بدانند که شعاع آفتاب چنانچه در فصل عکس گذشت عین ظهور آفتاب است در مظهر هوا به ملاقات جسم کشیف در حقیقت هیچ امری زایدی نیست اگر^۱ حسا می نماید که آن امر زاید است پس اشعه^۲ که در مرایا و مجالی^۳ کشیده مختلفه ظاهر و منطبق شود به سبب رویت و حس غیر یکدیگر اند و لیکن چون بدقیقت شعاع غیر ظهور آفتاب نباشد و آفتاب در خارج و فی نفس الامر یکی بیش نیست پس شعاعی که در بخداد نباشد عین شعاعی باشد که در مکه است من حیث الاطلاق حقیقه لامن حیث التحین حسا چنانکه چون صد آئینه در برابر یک شخص بداری در همه عکس او ظاهر شود اگرچه به سبب مرایا متفاوت شود

صد هزار آئینه دارد شاهدان روی من^۳

رو بهر آئینه کرد جان درو پیدا شود

گلشن:—

جهان را سربسر آئینه دان
 بهر یک ذره صد مهر پنهان
 اگر یک قطره را دل برشگافی
 برون آید ازو صد بدرصافی
 بهر جزوی ز خاک ار بنگری راست
 هزاران آدم اندر وی هویدا است
 دل هر حبه صد خرم آمد
 جهانی در دل یک ارزن آمد
 به پر پشه در جای جهانی
 درون نقطه هفت آسمانی
 بدین خردی که آمد حبه دل
 خداوند دو عالم راست منزل
 بزیر پرده هر ذره پنهان
 جمال جانفزای روی جانان
 همه سرگشته و یک جزو از ایشان
 برون نهاده پا از حد امکان
 تعیین هر یکی را کرده محبوس
 بجزئیت ز کلی گشته مایوس

مثنوی مولوی:—

ده چراغ ار حاضر آید در مکان
 هر یکی باشد بصورت غیر آن
 چون بنورش روی آری به شکی
 فرق نتوان کرد نور هر یکی
 در معانی قسمت و اعداد نیست
 در معانی تجزیه و افراد نیست

و الهام به واسطه و بواسطه و منزل ملكى و روى و تمثيل معانى
 بصور و حروف و الفاظ درين عالم است و اين عالم من وجهى
 جدولى است از بحر عالم مثال مطلق و اين عالم را امام غزالى
 زجاجه ميفخوانند در تفسير آيه الصبح فى زجاجه و ثامنه
 اعمال ازين عالم است و درين عالم نيز عجائب و غرائب
 نامتناهى است

قال القيصري فى مقدمته العالم لكونه مأخوذاً من العلامة
 لغة عبارة عما به يعلم الشئ و اصطلاحاً عبارة عن كل ماسوى
 الله تعالى لانه يعلم به الله تعالى من حيث اسماؤه و صفاته
 اذ كل فرد من افراد العالم يعلم به اسم من الاسماء الالهيه
 لانه مظهر اسم خاص منها قياس الاجناس و الانواع الحقيقية يعلم
 الاسماء الكليه حتى يعلم بالذات المستحقرة عند الحوام كالذباب
 و البعوض و البق و غير ذلك اسماء هى مظاهرها

فالحقل الاول لاشتغالها على جميع كليات حقائق الحوالم و
 صورها على طريق الاجمال عالم كلى يعلم به الاسم الرحمان و
 النفس الكليه لاشتغالها على جميع جزئيات ما يشتمل عليه الحقل
 الاول تفصيلاً ايضا عالم كلى يعلم به الاسم الرحيم و الانسان
 الكامل الجامع لجهتها اجمالاً فى مرتبة روحه و تفصيلاً فى مرتبة
 قلبه عالم كلى يعلم به الاسم الله الجامع لاسماء و اذا كان كل
 فرد من افراد العالم علامة للاسم الالهى و كل اسم لاشتغالها على
 الذات الجامع لاسمائها مشتمل عليها كان كل فرد من افراد العالم
 ايضا عالم يعلم به جميع الاسماء فالحوالم غير متناهية من
 هذا الوجهه لكن لما كانت الحضرات الالهيه الكليه خمساً صارت
 الحوالم الكليه الجامعه لها عداها ايضا كذلك و اول الحضرات
 الكليه حضرت الغيب المطلق و عالمها عالم الاعيان الشائعه فى
 الحضرة العلميه و فى مقابلتها حضرة الشهادة المطلقه و عالمها عالم
 الهلك و حضرت الغيب المضاف و هى تنقسم الى ما يكون اقرب

من الغیب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتیة و المملکوتیة
 اعنی عالم العقول و النفوس المجردة و الی ما یکون اقرب من
 الشهادة المطلقة و عالمه العالم المثالی و انما انقسم الغیب المضاف
 الیه^۱ لان الارواح صورا^۲ مثالیة مناسبة^۲ لعالم الشهادة المطلقة و
 صورا عقلیة مجردة مناسبة للغیب المطلق و الخامسة الحضرة
 الجامعة لا رتبة المذکورة و عالمها العالم الانسانی الجامع لجمیع
 الدنویات و مافیها فدعالم المملک مظهر عالم المملکوت و هو العالم
 المثالی (المطلق) و هو مظهر عالم الجبروت ای عالم المجردات و هو
 مظهر عالم الاعیان الثابتة و هو مظهر الاسماء الالهیة و الحضرة
 الواحدیة و هی مظهر الحضرة الاحدیة انتهى

غیب بر دو قسم است و بعضه غیب را دو قسم
 کرده اند یکی غیب حقیقی که مرتبة وحدت و اندراج شیون
 در غیب ذات است و غیب اضافی که در مرتبة اعیان است
 پس حضرات شش باشند دو مرتبة غیب و مرتبة ارواح و مثال
 و شهادت و ششم نسخه جامع و بعضه ملکوت را دو قسم گویند
 ملکوت اعلی که مشهور بعالم ارواح است و ملکوت اسفل که
 عالم مثال است و نزد بعضه ملکوت اعلی مثال مطلق و ملکوت
 اسفل مثال مقید

عبارت‌ها شتی و حسنک واحد

مخارج خمسة و نظیر این عوالم خمسة مراتب خمسة
 مخارج حروف ذسی یعنی هوائی که از باطن قلب انسان بیرون
 آید که آن هوا حقیقت الف است در هر مخرج از مخارج خمسة
 بر محلی که تقاطع کند حرفی ظاهر شود و از ترکیب حروف
 کلمات بظهور آید همچنین وجود ظلی یعنی وجود عالم که ذفس
 الرحمن است از باطن غیب ذات بظهور آید^۵ بحرکت معقولة
 و بر عوالم خمسة یا بعضه از ان عبور کند و حروف و کلمات

(۱) در ه الی القسمین است (۲) ف للعالم (۳) ف ذقبی (۴) ف

همین (۵) ف آمد

وجودی ظاهر شود مخرج اول باطن قلب که ینبوع
 نفس است نظیر عالم غیب و در مقابل آن دوم لب نظیر
 عالم شهادت سیور صدر نظیر عالم ارواح مجرده چهارم حلق
 نظیر عالم مثال مطلق پنجم کام و زبان نظیر عالم مثال مقید
 پس هچنانکه حرفی مستند است بیکی ازین مخارج یا مستوعب
 جمیع مخارج است چون و او هم چنین هر موجودی مستند
 است بیکی ازین عوالم خمس یا مظهر ادکار جمیع است چون
 انسان کامل و چنانکه حروف نفسی همان هواذیست که حقیقت
 الف است که از باطن قلب ظهور میکند و بر هر مخرجی و
 محلی که تقاطع می کند حرفی خاص بظهور می آید و هر حرفی
 را خاصیتی و طبیعتی لاحق می شود بر مقتضی محل آن هر چنین وجود
 عالم که نفس الرحمن است بر مراتب ماهیات اشیا عبور و
 سیر میکند بدورکت محقوله و در هر مرتبه خاصیت و طبیعتی
 و اسمی وصفیه خاص بظهور می آید و حقیقت آن همه وجود عالم
 است که فیض ذات اقدس است و فعل او چنانچه تحقیق آن
 در فصل وجود گذشت و از کثرت و تعدد حروف وجودی و
 لفظی تعدد و کثرت در نفس وجود عالم و هوای قلبی یعنی الف
 حاصل نمی آید بلکه آن تعدد و کثرت باعتبار مراتب و مظاهر
 و ماهیات و تعیینات است که امور اعتباری و اضافی و عدمیست
 در تفسیر فاتحه فرماید لم یکن الایجاد امرا زایدا علی تعین
 الوجود و تعدده فی مراتب الاعیان الهمکة و یحسبها مع عدم
 تعیین و تعدده فی نفس من حیث هو و هم چنانکه ذات او
 واحد است فعل او نیز واحد است و کثرت از قوایل است و
 ما امرنا الا واحده و وجود عالم وجود حقیقی مستقل نیست تا
 تعدد در وجود حقیقی لازم آید بلکه از امور کلیه است که
 آنرا ذات نیست و تحقیق او به تحقق و تعین نفس امور
 خارجی است چنانچه در تحت امور کلیه دانستی از اشیاء
 الدوایر و فصوص الحکم و چون وجود مطلق عینی حقیقی بواسطه

ترکیب و اجتماع بسایط که عبارت است از وجود عام متصف
 بظهور و تعیین میگردد از مطلق ذات که غیب مطلق است
 ممتاز میگردد و اسم غیریست پیدا می آید و خواص و لوازم
 مراتب بظهور می آیند زیرا که هرگاه که چیزی در مراتب منطبق
 میشود مراتب مختلفی شود و آن منطبق ظاهر گردد و پیش اهل
 تحقیق مقرر است که هیچ ظاهر را از حقیقت ظهور اثر نیست
 و همه آثار راجع به حقیقت و بواطن پس در موجودات آثار
 مراتب و ماهیات و خصوصیات که شیون و احوال وجود حقیقی
 است بظهور می آید بواسطه نور وجود که آثار وجود چنانکه
 بواسطه شعاع آفتاب خواص هوائی و ارضی بظهور رسد و از قوت
 بفعل آید و ازان حقیقت که وجود مراتب شیون و احوال خود
 است وجود مخفی است و شیون ظاهر و ازین حقیقت وجود
 موثر است بر مقتضی مراتب در مظاهر پس هر یک از جهتی
 موثر است و از جهتی متأثر و در دفعات میفرماید الیظهر حکم
 حکم الیمرات فالمرات اذا امتثلات بهاینطبع فیها لاتی و انما یری
 الیمنقطع فیها و مطلق الظهور حکما لاشیاء مطلق الظهور عینا
 للوجود و در تفسیر فاتحه میفرماید و من حیث ان الحق مسی
 بالظاهر کان العالم من حیث حقایق مظاهر وجوده و محل تعیینات
 شهوده فکل مظهر فغیر مرتی و ان کان الاثریه و کل منطبق
 ظاهر و لاینسب الیه اثر من حیث هو کذلک و لهذا الیوجب
 سرت احکام العبودیه و الربوبیه فی کل شی بدسب مایلینق
 به و ظهر سر الیهیه الالهیه الذاتیه فی کل شی بالاحاطة الوجودیه
 و العلمیه و الدکیه و در حاشیه تفسیر فاتحه شیخ صدرالدین
 می فرماید هم چنانکه وجود قابل قسمت و تجزی و کثرت و انفصال
 و انقسام نیست همچنین صورت وجود که عالم است کثرت واحده
 مصمت است و در خارج قابل قسمت و انفصال نیست و فواصل
 که متعدد است صورت عامه وجود است چون لطافت و کثافت
 در خود صلابت امور عقلیه است که آثار آن در خارج موجود

است نه اعیان آن و خلا محال است و ظاهر العین همین یک صورت وجود است و این نکته شریف است پس کثرت در خارج موجود نباشد بلکه در علم باشد چنانچه هم در تفسیر فائده فرماید و التَّمیِزُ الْعِلْمُ وَ التَّوْحِيدُ الْوُجُودُ وَ اللَّهُ الْهَادِي

اصل چهل و دوم در بیان روح

بدانکه کلمه کل متفق است بر عوالم خمس مشهوره

عوالم خمس اول عالم غیب که حکیم و متکلم و صوفی و قرآن و حدیث و عقل و نقل شاهد ثبوت این عالم اند و درین کتاب بتفصیل تبیین گشته

دویم عالم شهادت که مقابل عالم غیب است و ثبوت این عالم از حسیات و متواترات و بدیهیات اولیات است مابعد العین^۲ الا ادعای و این عالم از عرش اعظم تا مرکز خاک مع مافیها است که آنرا شخص اکبر و انسان کبیر نیز خوانند

سوم عالم ارواح که حکیم آنرا عقول مجرده و نفوس مجرده و عالم مجردات می نامند و در قرآن و احادیث وجود عقل کل و ارواح و ملائکه و ملا اعلی همه باثبات رسیده

چهارم عالم مثال که همه متفق اند بر وجود این عالم اعم ازینکه در تفصیل کمیت و کیفیت و وضع این عالمین متوسطین خلاصه و اختلاف واقع شده فلا یجوابه

پنجم عالم صغیر انسانی بر قول و مثالی مقید بر قول و عالم برزخ بین الدنیا و الموت بر قولی . آری اختلافی در عالم ارواح باین معنی چندان معتد به نیست مگر آن اختلاف که در روح انسانی مروی است لهذا بهجهای ازان سخن طراز می شوم قال النبی صلی الله علیه وسلم ان احدکم یجمع خلقه فی بطن امه اربعین یوما نطفه ثم یموت مثل ذلک ثم یموت مضجعه مثل ذلک ثم یموت الله ملاکا باربع کلمات فی کتب علمه و اجله و رزقه و شقی ام سعید ثم ینفخ فی الصور و ان الرجل یعمل

بجعل اهل النار حتی ما يكون بينهم و بينهم الا قراع فيسبق عليه
الكتاب فيجعل بجعل اهل الجنة فيدخل الجنة و ان الرجل يجعل
بجعل اهل الجنة حتی ما يكون بينهم و بينهم الا قراع فيسبق عليه
الكتاب فيجعل بجعل اهل النار فيدخل النار

و قال الله تعالى و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم
جعلناه نطفه في قرار مكين الى قوله ثم انشأناه خلقا آخر بعض
مفسرين میگویند مراد باین انشا ذبح روح است و کلام در روح
صحب الهرام و باز ماندن از بیانش سبیل ذوی الاحلام

ابن عباس رضی الله عنهما فرموده که یهود در خدمت نبی
صلی الله علیه و آله و سلم گفتند که خبر ده ما را که روح چیست
و چگونه محذوب گردد روحی که در جسد است و نازل نشده بود
بر آن حضرت در جواب این قوم هیچ وحی و جواب نفرمود
آن حضرت پس جبرئیل علیه السلام آمد و کریمه استلوا ذک عن
الروح قل الروح من امر ربی آورد پس هرگاه رسول اکرم صلی الله
علیه و آله و سلم که معدن علم و ینبوع حکمت است از بیان
روح بادن الله سبحانه باز ماند دیگری را چه مجال که درین باب
سخنی راند و یافته نهی شود اختلافی در میان ارباب نقل و عقل
در هیچ امری چون اختلافی که در میان روح است فلاسف که از
مشکوة انوار هدایت نبوت محروم اند اقاول موهبه ایشان قابل
نقل و ایراد ندیده بر روایات اصحاب دین اقتصار نهوده می آید
بدانکه وجود روح ثابت است بنص و حدیث و نقل و عقل جنید
رضی الله عنه می فرماید - الروح شی استاثر الله تعالی بجعله ولا
يجوز العبارة عنه با کثر من موجود

اختلافات در روح و اختلافاتی که بعضی از آن بقلم می آیند
در کیفیت اوست

اختلاف اول در خلق و عدم خلق او - بعضی قایل اند که روح
مخلوق است - از ابو سعید^۱ خبر از پرسیدند که روح شی مخلوق
است یا نه گفت آری مخلوق است اگر مخلوق نبودی اقرار بر جودیت

ذکر کردی - وقتی که در جواب الست بر بکرم گفت بلی و قال بعضهم اسلم الاقوال ان يقال الروح شئ مخلوق اجزى الله تعالى العادة ان يحیی البدن مادام متصل بالیه و طایفه بعدم خلق او قایل - بدلیل آنکه روح بموجب آیه کریمه امر رب است و امر او کلام اوست و کلام او غیر مخلوق است

و قال بعضهم روح خارج نشده است از کن زیرا که اگر او خارج از کن بود هر آنکه بروی دل کن خواهد بود پرسیدند پس از کدام چیز برآمده گفت من بین جلاله و جماله سبحانه تعالی بهلاحظه الاشارة خصها بسلامه و حیاهها بسلامه فهی معتقة من دل کن و واسطی فرموده تصادم صفة الجلال و الجمال فتولد منها الروح و بدانند که این اختلاف در خلق بمعنی ایجاد است که شامل است مرعالم امر و خلق را و اما خلق بمعنی مقابل امر که قبول مسامت^۴ و تجزی دران معتبر است پس البته روح باین معنی مخلوق نیست و کریمه قل الروح من امر ربی صراحة منادی با مریت اوست

اختلاف دوم در حدوث و قدم اوست - در عوارف می فرماید فهن الاقوال ما يدل على ان قايلا يعتقد قدم الروح و من الاقوال ما يدل على انه يعتقد حدوثه و استحالة تعدد قدمها دليل صريح بر حدوث روح است و دلیل قدم او قدم کلام حق است چه او امر است و امر او کلام او

اختلاف سیوم جماعته که قایل بحدوث روح اند مختلف اند در اینکه بعضی گویند روح حادث است پیش از بدن و در بعضی احادیث آمده که حق سبحانه و هزاد سال ارواح را پیش از خلق اجساد پیدا فرموده و این عطا گفته خلق الارواح قبل الاجساد لقوله تعالى و لقد خلقناكم ثم صورناكم یعنی الارواح ثم صورناکم یعنی الاجساد و قایل بحدوث روح بعد بدن دلیل می آرد بقول

(۱) عوارف صفحه ۸۲ (۲) ایضا صفحه ۸۰ (۳) ایضا جزء ثانی

صفحه ۸۱ (۴) ف مشاهدت (۵) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۰

او سبحانه ثمر انشاءنا خلقا آخر پس دفع روح که اذشا و احدات
اوست بعد تعلیمات نظف و علقه و مضغ که متهیات تسویه بدن
اند باشد و نیز حدیث ثمر ینفخ فی روح النخ برهان بین است
بعض صوفیه^۱ فرموده اند که ارواح کمل که ارواح کلیمه
اند پیش از خلق اجساد اند بخلاف ارواح جزئی که ارواح عوام
اند بعد الاجسام پیدا می شوند مخفی نهاند که در خلق و دفع
فرق بسیار است پس از تأخیر دفع و تأثیر احدات او لازم نمی آید
جایز است که حادث شده باشد قبل از بدن بعد از تسویه قالب
منفوخ گردد

اختلاف چهارم اختلاف درینکه روح از اعیان است
در اجساد یا از معانی و اوصاف در جسم اند چنانکه گفته اند روح
عبارت است از قیام بذات حق و احیا که صفت محی است و در
عوارف^۲ میفرمایند و المختار عند اکثر متکلمی الاسلام ان الانسانیة
و الحيوانیة عرضان خلقا فی الانسان و الهوت بعددیهما و ان الروح
هی الحیوة بعینها و صار البدن بوجودها حیا و بالاعادة الیه فی
القیامة یصیر حیا و اما قائلین بعینیت روح پس جسم غفیر اند و
از تسرید اقایل ایشان معلوم میشود

اختلاف پنجم اختلاف پنجم آنکه روح بعد تسلیم عینیت
او جوهر است یا عرض در عوارف^۳ آورده و ذهب بعض متکلمی
الاسلام اند جسم لطیف اشتبک^۴ با اجسام الکشیفة اشتبک^۵ الهام
بالحدود الاخضر و هو اختیار ادبی الهی الجوینی و کشیر منهم
مال الی اند عرض الا اند ردهم عن ذلک الاخبار الدالة علی
اند جسم بها ورد فی من الخروج و الهبوط و التردد فی الجرزخ
فحدیث و صف باوصاف دل علی اند جسم لان العرض لا یوصف
باوصاف اذ الوصف معنی و المعنی لا یقوم بالمعنی و اختار بعضهم^۶
علی اند عرض

(۱) ه متصوفه (۲) باب پنجاه و ششم جزء ثانی صفحه ۸۲ (۳) عوارف
جزء ثانی صفحه ۸۲ (۴) در عوارف مطبوعه مشتبک است (۵) اکثر
(۶) ف اصر

بدانکه در عرض و محنة فرق بسیار است محنة و وصف
مقابل موجود خارجی است که آن را عین میگویند و عرض قسم
او پس در عوارف اطلاق محنة بر عرض از جهت قیام بالخیر
است فتامل فییه

اختلاف ششم اختلاف ششم آنکه روح بعد جوه ریت جسم
است یا مجرد است اما تجرید او پس بدلیل کریمه قل الروح
من امر ربی زیرا که عالم امر عالم مجردات است که قابل تجزی
و انقسام و مساحت و امتداد نیست اما جسمیت روح پس باین روایات
قال ابو عبد الله النباجی الروح جسم یلطف عن الحس و یکبر
عن اللبس ولا یحیر عنه باکثر من موجود و روایتی از عوارف
سابق گذشته و اما عدم تجرید او پس بقول جمهور متکلمین که
ذی مجردات قاطبة می نهانند و برین قول روح و غیر او از
مجردات نباشد

اختلاف هفتم اختلاف هفتم آنکه روح داخل بدن است
بطریق حلول یا سرایت یا خارج از و متعلق تدبیر و تصرف
قال بعضهم الروح لطیفه تسری الی اماکن معروفة ای اجزاء البدن
لا یحیر عنه باکثر من الوجود بایجاد غیره ازینجا سرایت و دخول
او در بدن مستنبط میشود

و قال بعضهم الروح عبارة و القایم بالاشیاء هو الحق
روح عبارت محض است و تدبیر صرف و قایم باشیاء حق
است یعنی مشهور و متعارف است که قیام اشیا بروح است
که مبداء حس و حرکت ارادی است و در نفس الامر مبداء
حس و حرکت حق است سبحانه که قیام اشیا باو است و
قیام او سبحانه باشیا بوجه تدبیر و تصرف زیرا که احیاء و
مهی است چون تخلیق که صفت خالق است پس حاصل الروح

من امر ربی آن شد که شخص زنده است بقول او سبحانه کن
پس روح محنتی در جسد نهی باشد بلکه وصف حق سبحانه کن
فی الحواریف

اختلاف هشتم اختلاف هشتم اینکه روحی که در کریمه
یستلوثک عن الروح است همین روح انسانی است یا غیر آن
قومی^۱ میگویند این روح مسئول جبرئیل است علیه السلام
و از امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم الله وجهه
مرویست که فرمود هر ملک من الهلاکة له سبحانه و وجهه
و لكل وجهه منه سبحانه و الف لسان و لكل لسان منه سبحانه و
الف لغة یسبح الله تعالی بتلك اللغات كلها و یخلق من كل
تسبیحة ملكا یطیر مع الهلاکة الی یوم القیمة

و از عبد الله ابن عباس رضی الله عنهما مرویست الروح
خلق من خلق الله صورهم علی صورة بنی آدم و ما نزل من
السما ملك الا و معه واحد من الروح

و قال مجاهد الروح علی صورة بنی آدم لهم اید و ارجل
رؤس یاکلون الطعام ولیسوا بهلاکة

و قال سحید بن جبیر رحمة الله علیه لم یخلق الله خلقا
اعظم من الروح غیر العرش و لو شاء ان یبطل السموات و
الارضین السبح فی لقبة لفعل صورة خلقه علی صورة الهلاکة
و صورة الادمیین یقوم یوم القیمة عن یدین العرش و الهلاکة
معه فی صف واحد وهو من یشفع لاهل التوحید و لولا ان بین
و بین الهلاکة سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره
و ابو صالح میفرماید الروح کهیئة الانسان و لیسوا بناس

مخفی نهاند که روح در مکاشفات روحیه بصورت انسانی
منکشف میگردد

و شیخ محمد غوث گوالیاری قدس سره تصریح باین
معنی فرموده و دلیل باین مدعا آنست که روح بصورت

(۱) عوارف جزء ثانی صفحه ۸۰ (۲) عوارف جزء ثانی صفحه

۸۰ (۳) ایضا صفحه ۸۱ (۴) ایضا صفحه ۸۱ (۵) ایضا صفحه ۸۱

رب خود است و در حدیث است ان الله خلق آدم علی صورته
و در روایتی خلق آدم علی صورة الرحمن پس صورت انسانیست
صورت رحمانیست و چون روح بصورت رحمانیست است پس
ذات شده که صورت روح انسانی است و جمعی بر آن که روح
مستول در آیه کریمه همین روح انسانی و الحق که مطابقت
جواب باسوال یهود که اخبرناها الروح و کیف یعذب الروح
الذی فی الجسد مقتضی است که روح مستول همین روح انسانی
باشد لاغیر و روح همین در قول حضرت امیر و دیگران آن
روح باشد که در کریمه یوم یقوم الروح و الهلاکة صفا الی
آخره مذکور شده

تحقیق روح از شاه مسعود یک صاحب اسرار به
شبهه و شک حضرت شاه مسعود یک قدس الله سره در تحقیق
روح داد تحقیق داده از اطناب و تکرار مضایقه و اجتناب زکریه
بعینة بقلم آمد در مرات العارفین میفرماید

الکشف الرابع عشر فی بیان حقيقة الروح قال
الله تعالی و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و قال
رسول الله صلی الله علیه وسلم الارواح جنود مجندة تشامر کما
تشامر الخیل فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف

بدانکه خداوند تعالی سرروح را از همه کائنات پوشیده
داشت و بادرک عقلی و احساس بصری کس او را ندانسته و نه
دید تا مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم باقوت نبوت درو
سخن نگفت و جهالش از کمال غیرت از چشم نامحرم نهفت
و بجواب آن گفت وما اوتیتهم من العلم الاقلیلا قل الروح
من امر ربی بر اثبات وجودش اقرار است وما اوتیتهم من العلم
از طلب شهودش انکار

(۱) او یکم از خلفای حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین دهلوی
بود کتابی نوشته بنام مراة العارفین مشتمل بر یک مقدمه و
چهارده مکاشفات و خاتمه در سینه یک هزار و سیه صد و ده
هجری در حیدرآباد دکن طبع شده (۲) صفحه ۱۸۰

اه عزیز روح اگرچه بآثار پیدا است اما عقل از ادراک
ماهیتش شیدا است سخن در ماهیت او حرام است که او را
ورای حد و مقدار کلام^۱ است محققان گویند که شناخت روح
بروح است تا روح نقاب عزت از جمال برگزید در سمع عقل
نور معرفتش در نگیرد و روح حقیقت انسان است که قال الشاعر
ع - کنت بالروح لبالجسم انساذا

و صورت رحمن است ان الله خلق آدم علی صورته او نوریت
ازان جمال ربوبیت یافتند هر آئینه که قابل قبول آن آمده آن
جمال بخود یافتند هم ازان سخن دران مضموع است که او از عالم
صانع است نه از جنس مصنوع افشاء سر الربوبیت کفر

اه عزیز در آئینه وجهی که از شاهد می تابد آئینه را حقیقت
است و شاهد را صورت همچنان روح وجهی است از جمال رحمانیت
در آئینه انسانیت و هر که از وجه آن جمال نگرد راه بقدم برد
و گوید من امر ربی ای من نور ربی مگر امام قطبی هم از کشف
آن وجه گفت الروح لایدخل تحت فل کن لانه امره و امره کلامه و
کلامه لیس بخلق هر که از وجه آئینه نظر کند دامنش از لوث
حدوث ترکند که الروح حادث لانه جسم لطیف یقبل التریب
آری روح اگرچه حادث است اما ابدی است و بقایش سرمدی محققان
گویند که ابد در آئینه حدوث جز وجه ازل نیست پس حدوث
را درو عهل نیست این جا حدوث عبارت از ظهور او است در
حدوث چنانکه صورت شاهد در آئینه این درویش درین معنی
گویند بیت

^۲
روح در آئینه صورت از ظهور وجه اوست
شخص را بشناس کان هم اول و هم آخر است

و این بیت بجهت حسن ابد بعین ازل میگوید چون روح
ابدی است و ابد وجه ازل است پس حسن ازل نیز باشد

(۱) ف کام (۲) این مصرع در نسخه مطبوعه باین طور
است: — روح در مراتب قالب از ظهور وجه اوست

شیخ ما نظام الحق و الدین گفته که حقیقت روح از تحت
مدرکات حسیه و عقلیه خارج است لایاطفه حس ولایدرکه عقل آنچه
از و در بصر می آید تمثیل است که او را قوتی است بهر صورت
که خواهد خود را بنهاید اگرچه به صورت است چنانکه آئینه
به صورت است و بهبه صورت است و مثالی است که مصور از
به صورته صورت پیدا می کند و عقل را در ادراک آن شیدا
می کند

ام عزیز در هیچ چیز چندان اختلاف نیست که در روح
است چه از اصحاب سنت و چه از اقوام بدعت بعضی متکلمان
اسلامیه برانند که روح عرض است که قال الروح رايحة طيبة
و این اضعاف اقوال است که مخالف نصوص است و بعضی متکلمان
و فقها برانند که آن جسم لطیف است که قال الروح جسم
لطیف یحیی الجسد و این قول مبنی است که اینان را عقل
کثیف است که جسم گویند و روح نامند پس مدقی باشند
که ذاتهم اند و حکماء و بعضی صوفیه برانند که او جوهر
است که درو سربقا مضمحل است این قول بصواب قریب
است و صاحبش را از معرفت نوعی نصیب است که الروح
جوهر نورانی لایوصف بالکم و کیف اما مدققان گویند که
روح از وصفت این اسامی مبرا است که او سررب اعلی است
مماقریم بوجودش و منکریم از جودش که قال الجنید رضی
الله عنه الروح شی استاثرة الله تعالى بعلمه ولا یطلع علیه
احدا من خلقة ولا یجوز ان یحبر عنه باکثر من موجود او
موجودی است بالله و مشهودیست من الله . متعالی است از کیفیت
و مقدس است از ماهیت از کنه ادراکش عقل عاجز و از اطلاع
شهودش حس موجز که او مثالیست از ان جمال به کیف چه
هر صفت که در صورت ناظر بود هم بدان صفت صورت
آئینه ظاهر بود آنکه روح در کیف نمی آید این سری است
که ظهورش بخود نیست بلکه او خود نیست

ام عزیز هر که که عرض است بروی جمالش که
 عرض است که در چشم سرش مرض است و هو کراطن است
 که او جسم است او را از معرفتش نه جز اسم است که او
 مدبروم ازین قسم است و هر کرا این یقین است که او جوهر
 است او را گوش دل چون حلقه بر در است و نه لوح جمالش
 اندر سر است اما هر که بروی صفت این اسامی نمی نهد
 عجز معرفتش از معرفتش خبر می دهد که العجز هن درک
 الادراک ادراک مصراع

که انگشت بهر چه برنهی او نیست آن

که قال بعض الصوفیه الروح لطیفه تسری من الله الی اماکن
 معروفه لایعبر عنه باکثر من وجود یعنی روح لطیفه ایست
 که سریدانش درین اماکن من الله است و او را در همه اشیا
 راه است او باده ایست نه جام و او قهر است نه غمار

محققان گفته اند روح را دو اعتبار است سراجی و زجاجی
 هر که او را بعلم عبارتی کرده است و از کشف اشارتی آورده
 از روح زجاجی است نه از روح سراجی محققان گویند در پیش
 یک سراج الله نور السموات و الارض هزار در هزار زجاج است
 که در همه از وجه او عکس یافته یک سراج است پس تعدد
 در روح باعتبار زجاج بود نه باعتبار سراج او حدوث او نیز
 بدین وجه است این درویش درین معنی گوید مصراع
 هست هزار در هزار آئینه آفتاب یک

از مولانا روم است

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار

همچو که بادامها در صفت روغنی

پس هر که او را از عالم زجاج دادند تعدد و حدوث بر و
 اطلاق کند و هر که از عالم سراج دادند نزد او جزئی نیست
 و درین معنی هیچ شکی نیست حکما سه روح گویند نباتی
 و روح حیوانی و روح انسانی و علماء برانند که پنج روح است

یکی روح متدبسه دوم روح متخیله سوم روح متعقله چهارم روح متفکره پنجم روح القدس اما نزدیک محققان روح جزئیکی نیست و این صورت قافیه او است در زجاج بر قدر صفای محل ظاهر گردد و در هر محلی نامی می یابد او عکس است از نور الله در زجاج قلوب و مشکوٰۃ قوالب قافیه و در هر محلی نامی یافته چنانکه چون آفتاب بروی زمین از مشرق کبریا^۲ئی در می تابد زمین از سه حصه تاثیر یابد یکی سایه که به عدد هایل بود و دگر اثر که به هایل نازل بود سیوم عکس که محل صفا او را قابل بود اگرچه این آثار از یک دیگر متفاوت باشند اما در وحدت آفتاب تفاوتی ندارند پس روح نباتی همچو ظل بود که حایل دارد و روح حیوانی چون صر بود که به هایل سرپر دارد و روح انسانی چون عکس از روی صفای محل از عین آفتاب پرده می دارد و این سر بزرگ است

۵
او عزیز عکس در نظر تحقیق عین شخص است (که او را از خود نوری نیست و جز بدان وجه ظهوری نه حرکت و سکنت عکس بشخص است) و نطق و سکوت عکس از شخص است چنانکه عکس را بعین وجود است همچنان عین را بعکس شهود است چون یکی در آئینه نگرند آنچه در آئینه بینند او باشد آنکه جز این گویند نه نیکو باشد همه به عقلش خوانند و به حسش دانند آری اگر عکس عین شخص نبودی انا الحق و سبحانی بچه وجه روی نبودی اگر در خاطرت آید که روح انسانی نیز متفاوت است که اکثر انسان درین معنی به نصیب اند گوئیم این تفاوت نیز در قابل است نه در قابض آفتاب بر قدر قابلیت محل جای خورد نماید و جام بزرگ آید چون محل بکلیه صفا یابد او به وجه خود در تابد تاهر که عکس را نگرند به تفاوت شخص را یابد و این قافیت را در مرتبه اول امر گویند که کل افراد الانسان^۶

(۱) ف می گردد (۲) ف ح دریا^۳ئی (۳) در نسخه مطبوعه چنین

است بعد حامل بود (۴) در نسخه مطبوعه اثر حرور است

(۵) زائد در ح و ف (۶) ح انسانی

را متساوی است قل الروح من امر ربي ازین قبیل است یعنی بواسطه روح امر الله از دل بر اعضا جاری شده است تا حرکت و سکون اینان بامر و اراده دل باشد و چون مدخل صفا پذیرد و منظور حکم ناظر کبیر و آن را دفع دانند و هم از آن را اضافت بخود کرده و ذلالت فیض من روحی ای اظہرت و این ظهور عکس است بر صورت شخص که بین آنها تفاوت نبود هر که را بدین وجه عکس مشہود بود مسجود بود و چون این تجلی غیر منقطع گردد که ظهورش را بنور نباشد و صفایش را کدورت نبود این قافیت را روح القدس گویند اول مقام اتقیا است و دیگر مقام اولیاء و دیگر مقام انبیاء است و بعض اولیا که مدفوف اند اما در حقیقت یک حقیقت است که بچندین صور می نماید ازین جاتوان دانست که روح شد از عالم خلق است که عین امر حق است هر که سر خلقت شناخته بود و خرقه ترکیب را بر انداخته او را مخلوق خالق نہاتوان گفت چنانکہ صورت آئینہ از شاهد اگرچہ از وجه ظهور حادث است کہ نبود و شد اما چون ظهورش بدو است پس همون است

۱- عزیز اعیان کہ خلق شان بامر است دیگر اند و نفوس کہ خلق شان بید است دیگر خداوند تعالی را ذکر کہ در حق روح انسانی چہ می گوید چون ملایکہ مقربہ گفتند خدایا بنی آدم را چون دنیا مسکن کردی آخرت را برای ما نصیب کن و ایشان را نہ در آن جاکن فاوحی الله الیہم انی لا اجعل من خلقت بیدی کن قلت لا کن فیکون یعنی آن را کہ از بید تصرف خود ظاهر کند آنچنان نباشد کہ از وجه امر خود ظاهر شود هم ازین وجه صوفیہ گفتند الروح لم یدخرج من کن انہ لوخرج من کن لکان علیہ دل قیل فہن ای شی خرج قال من بین جلالہ و جمالہ سجدانہ بملاحظۃ الاشارات و خصہا بسلامہ و حیایا بکلامہ فہی محتقہ من دل کن یعنی روح نہ همچون مخلوقات از نطق کن ظاهر شدہ کہ

او را در آئینه خلقت مظهر از وجه ذات ناظر است مخصوص
است بسلامش وحی است بسلامش پس او عکس بود از آن جمال و
پرتوی از آن جلال که بملاحظه اشارت جز عکس از پرده جمال و جلال
بیرون نیاید و چون آن در محل صفای صافی افتد عین آن جمال
و جلال نماید مراد از سلام همین است که سلامتی عکس جز بصفای
محل نباشد و چون نطق عکس متعلق بشخص است پس حیاه
بسلامه راست بود و آن را که این وصف باشد از دل کن آزاد
بود و گرد حدوثش بر باد پس ارواح ملایکه بدین نظر وجوه امر
الله باشند و روح انسانی بظهور یقتصر صورت تجلی ذات پس
نسبت ارواح ملک با روح انسانی چنان باشد که نسبت کواکب
باقهر و هیئت قهر را در ظهور تفاوت است و او بهر هیئتی نام
دارد چون ناقص بود در غایت نقصان هلالش گویند و چون
کامل بود در غایت کمال بدرش نام دهند و تسمیه قهر بهر دو
حالت برو اطلاق کنند او را در سیر ترقی است اما کواکب
که بر یک نور اند و ایشان را بر یک وجه ظهور در هیئت
اینان تفاوتی نیست هم از آن از دید آفتاب دور اند ملایکه را
نیز ترقی نیست كما قال الله تعالی فی شان جبرئیل علیه
السلام وما منّا الاله مقام معلوم هم از آن از رویت الله محجوب
آمدند که دید آفتاب کواکب را آفت است اما قهر بخود نوری
ندارد و از وجه خود ظهوری نه در آئینه او آنچه که می تابد
آفتاب است که او از جهش بتاب است او در وجه قبول خود
جز آفتاب نمی بیند از آن در چار بالاش خلافت در شهر قالب
می نشیند روح انسانی که مشرف^۳ است برویت بدین تجلی
است بل بدین نظر او عین رویت است که ظهور در قهر
آفتاب را است او را قابلیت پیش نیست پس روی او آفتاب

(۱) در مرآة العارفین ملحق است (۲) در مرآة العارفین سپهر

است (۳) ف اشرف

است ازین جا انسان را باید شناخت که او کیست مگر ممکن
را هم از آن ممکن می گویند که او عدم است که قابلیت
قبول وجود واجب دارد م

آنجامن است باری این جاقت غباری

پس آنچه در و باشد هوو باشد فهم من فهم این درویش را
صوفی بصفای وقت سوال کرد که روح چیست از زبان حالر و قتم
به اختیار بر آمد که همین سایل مسئول است که آدکه این معنی
نداند از شناخت حقیقت روح محزول است و این قطعه انشا افتاد

سواله کرد از ماندکته دانه

که بر من گوی چیست این زندگانی

بدر از خاک و آب و باد و آتش

چه باشد جان بکن شرح این معانی

بگفتم جان باثار آشکار است

بمعنی اوست سایل گرتو دانی

اگر از مجلس صورت بر آقی

شود معلوم از جانان که جانی

جهان را چشم بیند لیک خود را

نه بیند تو چنان از خود نهانی

ز وجهش جان چو نور آفتاب است

تو زان معنی بصورت ترجهانی

بکن آئینه دل را مصقل

که تابد در تو نور لامکانی

ز جانان باز شناسی تو جان را

نهایت مرترا به تو تو آنی

نشان یابی ز سر جان چو مسعود

غبارتن گر از خرد بر فشانی

اه عزیز روح حقیقت انسان است و انسان هر بدان حقیقت صورت
رحمان است و او وجهی است ازان جهان و از عین حقیقتش مثال
هرکس درو فرو شود او نهاده بیخود او شود پس چون خود
تو اوست تو از وجه حقیقت جانی و چون جان وجهی است
ازان جهان پس تو بحقیقت جاذبان ازین برائی و بعد جاذبان در
آدی تا یابی خود را بخدائی ایس درویش گوید

اینجامنست باری آذباتنت غباری

از سر تو بار افکن و از رخ غبار افشان

اگرچه هرکس بر قدر کشف خود بروح اشارتی کرده اند
و آن را تعبیراتی آورده اما آنکه جامع اقوال است که مبنی بر
کشف کمال است این است فالصدیح عندی ان الروح شی لطیف
خفی بالذات و ظاهر بالآثار یظهر تصرف الصفات السبعه متعلقه
فی الجسد و تذول بمفارقه و هی صوره بیانیه لتصرفه تعالی فی
العالم لایلطفه حس ولایدرک عقل

اه عزیز هیچ حدی تمام تر روح را ازین نیست یعنی
چنانکه خداوند تعالی پنهان است بالذات و پیداست بالآثار
روح نیز بذات مستور است و بآثار حیات مشهود چه جسد
بتعلق او صفات سبعه را قابل می گردد و بمفارقتش آن تصرف
ازو زایل می گردد پس او از روی تصرف در جسد صورت
بیانیه است مرتصرفش را در عالم ولی المثل الاعلی پس قالب
انبودگی بود از عالم و اعضا درو همچو اشیاء و قوی در اعضا
همچو روحانیات در جسمانیات و روح وجهی ازان جهان و پرتوی
ازان جلال بل عکس از تجلی ذات چنانکه خداوند تعالی نه درون
عالم است نه بیرون عالم نه متصل بدو و نه منفصل ازو
همچنان روح نه بالعین با قالب است که ازان عین عکس است
و ازان تجلی وجه است بدین وجه او در همه صورت تافته

است و هر کس را بخود آفتاب یافته هر کس در خود فروشد از
دوئی یکسوسد بل خود او نهاند بیخود او شود مگر ترک الله
ازین جا گفت

ز عین عزت حق آدمی نمودار است
چو عکس آب که از آدمی نمودار است

حقیقت روح این است بداند آن را که حق الیقین است و
آنچه ازو در نظر حس نهاید و یا در تصور عقل آید تمثلی است ازو
نه حقیقت او چنانکه روح الامین که بصورت دحبیه کلبی نمودی
آن صورت بالیقین او بودی اگرچه بر حقیقت خود نبودی همچنان
روح را قوتی است که هزار در هزار صورت بتمثل نهاید و یگان
یگان صورت در تجلی ازو مثال آید قاهر یکی که از آن صورت بیند
اورا دیده باشد الارواح چند من جنود الله مبین این تمثل است
آری صور الشمس جز نظرات او نتواند بود که او بدان جنود قاهره
موکب کواکب را مغلوب می گرداند چو آن جنود از جیش شاهی
است او ز بهر صورت برآه است یعنی در هر آنکه که نظر از نظرات
آفتاب افتد آفتاب بدو پیدا آید و چشم ناظر در نظاره اش شیدا آید
داند که هر فردی ازین چند سلطان است که وجهش از وجه او
تبیین است پس ازین نسبت آن است اگرچه بدکم مرایا در ظهور
آن وجه تنوع و تعدد باشد اما از روی تجلی آن کثرت عین وحدت
بود زهی چند الله که نعمت اینها تو لیا فشم وجهه الله دارد

ام عزیز این نظرات پیش از مرایای قوالب بود هم بدان
وجه روی نمود باعتبار مرایا هر نظره وجه کشود و بدین رمزه
که آگاه است داند که جنود عین شاه^۱ است اگر ان الله خلق الارواح
قبل الاجساد را با اول ما خلق الله نوری ربط دهی دانی که یک
وجه است که وجود می نهاید و یک شاه است که جنود می نهاید^۲
مگر از محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم شنیده که گفت ان الله
خلق نوری من نوره این جا خلق بهمنی جز ظهور نتواند بود

و گرنه مذهب دهریه ثابت گردد که من در اصل وضع برای
تبعیض است و نورش منزله است از تبعیض پس خلق نورش
ازان دور همچو ظهور عکس است از شخص که در محل صفا بر صفت
آدمی تابد تاهر که این رامی جوید او را می یابد بی آنکه چیزی
از شخص در عکس آمده است یا از نقصان شده حقیقت خلقت که
به ماده و مدت بود هم بدین وجه است که ظهور عکس از شخص^۱
فهم من فهم پس ازین جاتوان دانست که روح اگرچه مخلوق است
اما از جهت وجه ظهور خالق معشوق است اگرچه هر مخلوقی که
هست حادث است اما و جهش عشق قدم را باعث است مگر واسطی
ازینجا گفت ما احداث الله شیئا اکرم من الروح این درویش درین
معنی گوید مشنوی

مثال روح از نور هدایتی است
نهفته در رده کبریائی است

وجودش را حیات دان مجسم^۲
بلوچ صورت او اسم اعظم

تنش از قدرت و دل از ارادت^۳
ز علمش جان ذاتش غیر مادت

نه چشم او را ولی پیوسته دیدن
نه گوش او را ولی دایم شنیدن

زبانش دی ولی گوید سخنها
بکار اندر همه تنها^۴ به تنها

اگر گویم بشر عاقلم بخندد
وگر گویم خدا دی دل پسندد

خدا را صورت و ما راست معنی
بهر وجهی دگر دارد تجلی

(۱) ف به ماده و وحدت نابود است (۲) ح وجودی (۳) ف جان
دانش (۴) ح تنها و تنها

نهایت حاجت و شاه باشد

بهر صورت مر او را راه باشد

جمال او بیرون^۱ از چشم ادراک
کنی هر چش تصور او از ان پاک

چو امر و خلق را کن ربط داده
بغیر ماده و مدت بزاده

بشهرستان حسنش نازنین است
نه او از آسمان نی از زمین است

جهان عشق را معشوق او دان
بخالق حاضر و مخلوق^۲ او دان

ای عزیز روح را سری است با قالب اگر آن سر بدر رودی
نهایت قالب عین روح آید و این معنی در رویا محقق گردد
آنکه انسان بخواهد قالب خود را در مقامی بیند این قالب نباشد
اما جز این قالب نداند که در عالم او این قالب است و این
قالب عین آن قالب است و آن قالب خود تمثیل روح است پس
قالب در آن عالم عین روح باشد تا اگر ازین باب فتوح باشد
هم چنان حق را سر است با روح اگر آن سر بدو هویدا گردد
روح از روحیت برگردد و بخدا پیوسته گردد و او در آن تجلی از
خود جدا باشد و بخدا خدا باشد استادروم چون روح در نظاره فنا
گشت این بگفت

نظاره جمال خدا جز خدا نکرد

پس بدین نظر قالب تمثیل روح است و روح تمثیل رب سبوح
و چون متمثل بحقیقت خود در تابد صورت تمثیل خود را نیابد
بدانکه حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم فرمود ان
الارواح جنود من الجنود و لیسوا بهلاذکة و لهم روس و ائید و
ارجل عبارت است از تمثیل روح بقالب و آنکه گفت ان الله خالق
آدم علی صورته اشارت است بتمثیل ذات از وجه روح

(۱) در نسخه مطبوعه نهان است (۲) در مراة العارفین 'خاص تر' است

ام عزیز اگر او تعالی وجه ربوبیت خود که روحش خواصی
در مراتب قالب بشریت ذمه‌ودی - محرفتش مستحیل الوجود بودی
اول ازو در آئینه انسانیت وجه صفایش در قافت پس انسان اورا
بدو یافت علم از وجه علم و ارادت از وجه ارادت و قدرت
از وجه قدرت و حیات از وجه حیات و سمع از وجه سمع و بصر
از وجه بصر و کلام از وجه کلام این جا عرف ربی بر ربی همان
ذوق دارد که من عرف ذفسه فقد عرف ربه که حقیقت انسان
صورت رحمان است پس محرفتش محرفت حق را بنیان است بل
در نظر تحقق این عین آن است اما روح را تجلیات است و در
هر تجلی اورا وجهی است و او بهر وجهی متجلی بعالهی که مبدا
و معادش خوانند و صوفیه را دران پس لطیف و ذکات است
اذتهی کلامه

معنی روح این به هیچ عذالک عنده التماس می نهاید که
روح مشتق است از راحت و روح پس روح عبارت از راحتی است
که متنفس را در حین تنفس بنفس رحمانی پدید آید و آن راحت
عین آن نفس الرحمانی است و نفس رحمانی عین متنفس من
وجه و عین کلمات که ازو ظاهر می شوند من وجه پس کسی را
که عینیت نفس رحمانی با متنفس مشهود شد گفت که روح عین
رب است و کسی که عینیت نفس رحمانی بکلمات که حقایق عالم
اند دید گفت عین عباد است یا گفت لطیفه ایست ساری در اماکن
معروفه و کسی که قیام نفس رحمانی به متنفس دید گفت روح عرض
است و الهال واحد شعر

عبارت‌ناشتی و حسنک واحد

و کل الی ذاک الجمال یشیر

فرع شیخ ولی الله مددک در بعض رسایل خود نوشته که روح
عبارت از چیزی است که اقتران آن با جسد سبب حیات جسد
باشد و افتراق آن از جسد سبب موت و این روح مرکب از سه
جزو است ذسیم طیب که از بخار لطیف عناصر جسد مضمی

چند پیدا می شود و حمل قوی تغذیه و تنهیه و ادراک می نماید و او را دسه و روح طبیعی و بدن هوائی می گوئیم و او ساری است در لحم و عظم مثل سریان نار در فحم و روح را بسبب همپس جز و علاقه با بدن است و بسبب مفارقت او موت می چشد چنانکه وی نیز بسبب مفارقت بدن موت مقامات می کند و معدن اصلی این بخار لطیف قلب و دماغ و کبد است و از غلیان دم در قلب متولد و تدبیر طیب در آن جاری است

جزو دیگر نفس ناطقه چون نواة را در زمین نشاندیم اجزاء لطیفه آب و هوا و ارض را بقوة که حق درو و دیعت نهاد در کشد و آن را تحویل کند بصورتی دیگر و در زیادتی جسم خود تابریگ ساق و ازهار و اثمار رسد و در آخر ضحیف پیدا کند و متلاشی شود چون هر نواة را تصرف بنوعی دیگر و هر درخت را نطهی دیگر معلوم می کنیم عقل مضطر می شود باثبات نفس که حمل این قوی کرده و همچپس چون منی و خون حیض در رحم آید و نفس والده تدبیر او کند تا آنکه قلب و کبد و دماغ ظاهر شود و روح هوائی درو منفوخ گردد و این را نفس حیوانی گویند و بهمین قیاس نفسی هست که نظام انسانی را تقاضا می کند و آن را نفس ناطقه گویند و این نفس ناطقه خصوصا و هر نفسی عموما حبابه است از دریای نفس کلیه و موجی است از امواج آن تفصیل این معنی آنکه اهل وجدان ادراک کرده اند که در عالم یک نفس مدبر کلیه مافی الیون هرچه از عرش تا فرش می کند همه مقتضای آن نفس است و آن نفس را نفس کلیه گویند و باعتبار مبداءیت^۱ افعال خاصه طبیعت کلیه نظامی را که مقتضای آن نفس است و آن نفس مصلحت کلیه و نفوس جزئیة افلاک و طبایع عناصر و نفوس^۲ نباتیه و صورتیه همه بمنزله مزاجهای مختلف اعضاء و ارواح حامله قوی اعتبار باید کرد تا که مجتمع در یک نفس اند و

مدبّر یک تدبیر و بارز و کامن در اطوار و ادوار خلق و قتیقه
آب هوا شود و هوا آب نفس کلیه در حالتین باقی است که
بیک طور خود مکون نموده و بیک وضع ظهور فرموده پس
حقیقت نفس ذائقه همین نفس کلیه است باضممار برزّه خاصه
که بهقتضای هیولی خواهد بود راسا براس و فغا از وجود روحانی
بسبب اضدادال نفس ذائقه در نفس کلیه ناشی می شود

جز و سیم روح ملکوت است تفصیلاش آنکه بعض قوی نفس
کلیه حمل می کنند صورت آنچه بودنی است قبل از بودن
آن مانند حمل آدمی صورت کار مطلوب را در نفس خود قبل
از ظهور این کار در خارج و بوجهی می توان گفت که مربع
موجود در نفس ماهمان مربع است که در خارج موجود شد
بهمان وجه می توان گفت که آن صورت مکتوبه دران قوی
بعینها همان صورت است که در خارج پدید می آید بالجهله
چون خدای تعالی اراده فرمود که نوع انسان^۱ را خلق فرماید
قبل از خلق قوی بهدت صورت اجهالیه نوع انسان را دران
قوی خلق فرمود و بعد سالهای بسیار دیگر فیضه از مبداء
فیاض بتازگی باین صورت انسانی رسید و آن یک چیز
بچیزهای بسیار متقشر شده مانند آنکه در یک آئینه صورت آفتاب
ظاهر شود و آئینهای مختلفه المقادیر و الالوان حوالی آن آئینه
دهند و در هر یکی آن صورت منطبق گردد و این همه بیک وجه
موجودات مستقله اند و بیک وجه قائم بهمان صورت اجهالیه
بریک ازین صورتها روح یکی از بشر^۲ شد و بعد سالهای بسیار
باز فیضه تازه باین صورت رسید در بعضی قوی نازل و نزول
نمود و چون روح هوائی در جسد انسانی منطوخ گردد و نفس
کلیه از یک برزّه کهن و بدیگر برزّه ظهور نماید و نفس کلیه
من حیث التقیید بان برزّه معتبر بنفس ذائقه شود و آن
صورت روحانی باوی یکی گردد چنانکه جسد^۳ مربع موهوم متصور

یکی گردد اگر عمل نیک می کند درین صورت مثالبیه نقطهای
بیضا ظاهر شود و اگر عمل بد می کند نقطه سواد در معاد با
شخص انسانی متحد گردد و ذوق جلود و جوارح و ظهور نامهای
اعمال واقع می شود و بدانکه هر جزو را خاصیت است علیده
و هر دو را نیز خاصیت و آنچه در روح وارد می شود از احکام
معاش و معاد مستند بهمان خواص است (و لطایف^۱ نیز منشعب
ازین کثرت اجزا پس خاصیت روح هواقی آن است) که به عناصر
مستند باشد و در داسوت متهمین

روح هواقی راسه حال است و روح هواقی راسه حال
است یکی آنکه مقهور و مغلوب جوارح باشد کاروی اتهام آن
فعل است که از جوارح صادر شوند بآن معنی که در مقتضیات
طبیعت بدکم عادت جوارح جاری شوند و روح بکلی محبور
دران باشد و درین حالت نفس بهیچ گویند

و حالت دوم آنکه از محبور بودن در حکم جوارح خلاص
شود و آن اخلاق و صفات که تعلق با ارواح قلبیه و دماغیه دارد
بروی غالب آیند باینکه عمل جوارح و هیاکل آن اخلاق و
متهیات آن باشند یا اینکه اخلاق فی نفسها تمام باشند و عمل
جوارح مقتضی آن اخلاق و شرح آن باشد و کیف ماکان درین
حالت نفس انسانی خواهد بود

حالت سیوم آنکه این روح هواقی مغلوب و مقهور یکی از
دو جزو دیگر باشد درین حالت نفس ملکی و خاصیت روح
ملکوت آن است که پیش روح قدس که قائم در حضرة القدس
است حاضر شود و با او اتصال پیدا کند و در ملاء اعلی قدم
راست داشته باشد و با ملائکه ملاء اعلی بقدر استعداد همزبانی
داشته بود و از ارواح افلاک^۳ رموز و اسرار بردل وی فایض
گردد و سبب مداخلات بدقیقت انجذاب همین جزو است

(۱) این عبارت در نسخه ف و ح نیست (۲) ف مخبور

(۳) ح املا

بخاصیت خود بسوی حضرت القدس پس اگر صفات مناسبت بآن مقام و روح هوائی مرکوز است انس و راحت یابد و اگر صفات متضاده ثابت است و حشمت و نفرت و مثل ارتباط روح هوائی باین روح علوی مثل اخلاط رطوبت مائیه است باجوهر فضه در جسم سیلاب پس رطوبت و فضه گرهی خورده اند که اصلا انفکاک گنجایش ندارد خاصیت نفس ناطقه به نسبت این روح هوائی جمع شتات بدن است و درمیان اجزاء او گره زدن چنانکه در نفس نبات معاینه میکنیم که اجزایا بیک صورت ساخته بروجهی که اگر از بیخ برند مدتی باید که آن اجزاء منفک شوند هم چنین اعضای روح هوائی را نفس ناطقه باهم متصل ساخته و مزاجی دروی بخشیده پس اگر موت درمیان این روح هوائی و بدن لاهی حایل شود و آن تغذیه و تولید را برهم زند آن روح هوائی بمنزله آدمی دست و پا بریده باشد و آن هم چنان به تدبیر او قایم و دران روح هوائی حس مشترک و متصرفه و واهمه و خیال و حافظه همچنان باقی است و اخلاق راسخه و ارادهای متجدده همچنان برحال خود اگر بصر و سمع مفقود شده حس مشترک بجای او نشسته بسبب آنکه مدتی در دنیا بواسطه سمع و بصر ادراک میگردد و بآن وضع آشنا شده بود و ثمر این یافته پس بعد مفارقت بسبب فیض نفس ناطقه بلکه بسبب مصلحت کلیه که اینجا بعضی بمصلحت جزئی شده همان حس مشترک کارسمع و بصر میکند و بآدنی التفات از مبدا فیاض صورت آن مسموع و آن مبصر بروی فیاض میگردد مثل فیضان صورت نتیجه برقوت دراکه بهلاحظه بعضی مقدمات در صورت حدس و خاصیت نفس ناطقه به نسبت اصل خود اضحلال در نفس کلیه است و ازراه عروق ماساریقا^۲ داعیه اذانیست کبری قبول نمودن و ازراه روح ملکوت الهام

(۱) ف مفضی (۲) ماساریقا و ماساریقین عروق صغار دفاق صلاب متصله باکثر الامعاء و اخر الموحدة یجذب الکیلوس منها الی الحرق الهوی بباب الکبد و ینفذ فی جمیع الکبد بواسطه فروع الباب قال الشیخ فی الشفاء هی عروق دفاق صلاب متصله بالامعاء کلها

ملایک و مشاهد و حظیرة القدس پذیرفتن اگر روح هوائی
مخلوب روح ملکوت گردد به منزله فرشته شود از فرشتگان ملا
اعلی یاسافل و درمیان این دو جزو لطیف و روح هوائی پنج
لطیفه متولد شود و سر تولید آنکه این هر دو جزو لطیف
قایم شدند بآن روح و اعتقاد^۱ کرده اند بروی و عشق و الفت
بهم رسانیده اند باوی پس لاچار فیض هر دو جزو بحسب تنوع
قوی روح هوائی متنوع شد (قوتی که عهده آن در کبد است
نفس شهوی است) و قوتی که عهده آن در مضغه صنوبری است
و حامل اخلاق و ملکات قلب است و قوتی که عهده آن در
دماغ است و ادراک محقولات و متخیلات و متوهمات خاصه اوست
عقل است نفس و قلب و عقل تمام تهکین آنها در روح هوائی
است اما فیض هر دو جزو لطیف قبول میکنند ماضی قبول
زمین که متصل چشمه باشد طراوت و نداوت را از آن چشمه
و هر یکی از این قوی تلاش هر چند در اصل متولد از سه
جزو اند اما نفس مناسب بروح هوائی است و عقل بروح سهاوی
و قلب بنفس ذاطقه لهذا قدمای صوفیه قلب را عبارت از
لطیفه انسانی^۳ بهیچ سرایرها داشته اند و عقل را جان روح
فرض کرده و چون سالک از غلبه روح هوائی فی الجمله خلاص
یابد و او را بادو جزو لطیف کار افتد قلب او روح گردد و
عقل او سر و فرق^۴ میان قلب و روح آنست که قلب قوت
روح هوائی است منبسط از اعماق بدن اما مدبر بفیض دو
جزو لطیف و متشرب از نداوت آن دو جزو و روح عبارت
ازین دو جزو لطیف باید دیگر گره خورده و بنقاوه روح هوائی
متدرع شده و فی الجمله بران تکیه زده و فرق میان عقل و
سر آنست که عقل قوت روح هوائی است متهمن در دماغ اما
مدبر بفیض دو جزو لطیف و متشرب از نداوت آن دو جزو
و سر عبارت از آن دو جزو لطیف باید دیگر گره خورده بنقاوه روح
هوائی متدرع شده لهذا روح لطیف در است از قلب و سر

روشن تر است از عقل کار قلب وجد و کار روح الفت و کار عقل یقین و کار سر مشاهده شان بین المرتبتین و چون سالک از روح هوائی بالکلیه فارغ شد و کار او بادو جزو لطیف افتاد که بایک دیگر بشکل سیلاب متعدد گشته از سه حالت بیرون نیست یا این است که روح ملکوت بجانب خود کشد و در روح القدس اضداد حاصل شود و دران متلاشی گردد و باز بقا از سرنو پیدا کند و باز خود را بیاد آرد و این ورثه^۱ نبوت است یا این است که نفس ناطقه بجانب خود کشد و در اذانیّت کبری متلاشی شود و باز از سرنو بقا یابد و بخود آید و این ولایت کبری است یا این است که جمیع^۲ کند میان هر دو علی الوجهه الاخر و این جمیع^۳ است صاحب جمیع^۳ الجمیع از دو راه محدث میشود و گاه حدیث کرده میشود از قبل نفس کلیه و داعیه اذانیّت کبری مآذند نداده دروی قابض گردد و گاهی حدیث کرده میشود از قبل روح القدس و دواعی ملام اعلی شبیه بهاساریقادروی افتد.

فصل در تهنیب لطایف ثلثه بارزه بوجهه حکمت خلقی

بالجملة کار نفس اقتضای شهوات و اتمام لذات است و قایم داشتن بنیت و کار قلب غضب و خجالت و خوف و جرات و سخاوت و شجاعت و حب و بغض است و کار عقل یاد داشتن چیزهای گذشته است و تدبیر در کار آینده و این شعبها سه گانه بیک وجه از یکدیگر متمایز اند و بیک وجه باهم متحد وجه تباین آنکه ناطقه در سه هوائیه و ارواح طیبیه حلول کرده است و مقدم آن گشته و آن ارواح اسبابهای متعدد و مزاجهای مختلف دارد و قوی متمایز را حمل میکنند وجه اتحاد آنکه نفس ناطقه که مقوم انهار است یکی است در اصل مزاج او اختلاف نیست این هر سه فواره از یک منبع جوشیده اند و مع هذا فعل مخصوص هر یکی بدون معاونت دیگر تمام میشود پس بدکم اجتماع دو وجه

تغاییر و اتحاد در میان هریکی از اینها عروق ما ساریقا محدود است
 هریک بدیگری حکم خود القا میکنند و وسوسه خود می فرستند و
 از اینجا اخلاق و ملکات بسیار متولد شوند از انقیاد قلب و عقل^۱
 و نفس را ردایل بسیار پدید آید که اجمالا آنها را به نفس بهیمنی
 تعبیر کنند مثلا لذت جماع^۲ بالنظر قلب را تابع خود سازد و حب
 او در قلب القا نماید و عقل به تصویر صورت محبوب و تذکیر
 او اندیشه در حیل وصال او فرماید این مجموع را عشق گویند
 و از انقیاد نفس و عقل قلب را ردایل بسیار ظاهر شود که آنها را
 به نفس سبغی مسمی سازند بطریق تسبیح کل باسم جزو عظیم
 الخطر و از انقیاد قلب و نفس عقل را صفات محدوده بوجود آید
 و آنها را بنفس مطهره مخصوص گردانند تهذیب این اخلاق صرف
 آنهاست در مصرف آنها و اکتفا بر ضروری و کف از زاید و مثل آن
 و شعبه نفس در کبد اقامت دارد و شعبه قلب در مضغه و شعبه
 عقل در دماغ و نفس بهیمنی در تمام بدن جاریست اما پای او بکبد
 محکم و نفس سبغی در تمام بدن جاریست اما پای او بهضغه
 صنوبری و نفس مطهره^۳ در همه بدن نافذ اما پای او بدماغ محکم
 و حق سبحانه تعالی در انسان دو قوت آفریده قوت ناسوتیه ارضیه
 که آنها را بقوت بهیمنیه نیز مسمی میکنیم و بدان قوت مصادات
 بهایم و سباع میکند و قوت ملکیه بدان مساوات ملائکه کند و محذره
 تهذیب نفس تصرف است در قوت ناسوتیه بدکم قوت ملکیه و
 مخفی شدن آثار بهیمنیه

فصل در تهذیب لطایف ثلثه بارزه بوجه شرعیه که
 طب روحانی است و مسمی بشریعت و مرتبه اول از تهذیب
 این لطایف خروج است از طبیعت بشریعت بالجهل حاصل این
 تدبیر آنکه در آدمی دو قوت اند ملکیه و بهیمنیه و هریکی را خواص است
 که امداد او نماید پس می باید که متجلی بخواص ملکیه باشند تا ملکیت

قوی تر شود و بهیمنیت باداب او متادب گردد نه از طبیعت
خود بر آید و مزاج خود بگذارد و قلب حقیقت بوی راه یابد پس
خداوند تعالی بر چهار خصلت متناسب ساخت اگر نیک بشگافی همه
انواع بر شرح و بسط این چهار اند و همه اقسام اثر تفصیل و
تفریح اضداد این چهار و همه انبیاء علیهم السلام بهمین چهار دعوت
فرمودند و نسخ را بان راه نیست اختلاف مشاعر و اشباح و قوالب
آن است نه از حقیقت و معنی آن

یکی طهارت و بان مناسبت ملایکه^۱ علیا پیدا می کند
و دیگر خضوع بان محاکات ملاء اعلی کسب می نماید

سیوم سعادت و بان زندگانه صفات رئیسه که از افعال سببیه
و شهویه دامنگیر نفس ناطقه او است از خود می افشاند

چهارم عدالت و بان رضای ملاء اعلی و موافقت و رحمت و
رافت ایشان حاصل میکند و تدبیر شریعت متوجه بدو جهت است

یکی صلاح افعال بفعل اعمال بر و تری اعمال اثر که محبر

بکبایر میشود و آن ظاهر شرع است مسمی باسلام و دیگر تهذیب^۲

ذفوس بحقیقت این خصال اربعه و رسیدن از اشباح بر جاو از آن

تجاوز کردن از کیف صور اثر بکیف از معانی آن و این باطن

شرع است مسمی باحسان و چون قوت ملکیه باقوت بهیمنیه مصارعت

کند تا اگر بهیمنیه غالب است و برین شخص اگر اعمال خبیثه

غالب شود فاسق است و اگر ملکات و اخلاق سیئه قوی تر منافق

گویند بمنفاق عمل و اگر ملکیه گلوی بهیمنیه مدکم گرفته اما

بهیمنیه هنوز دست و پا کشاده قوت ملکیه از گیرودار او فارغ

نشده صاحب الیهین گویند و اگر ملکیه بهیمنیه را بقید خود

آورده و بفاقهای متواتر کسرسورت او نهوده سابق و مقرب گویند

فصل در تهذیب لطایف ثلثه حصه چون از لطایف پنجگانه

فارغ شد کار باروح علوی افتاد او مرکب از دو جزو است یکی

ذفس ناطقه که حجابی است از دریائے ذفس کلیه که تقدیر ذات

مناسب آن ماده نفس خاص بر آمده بصورت آن مکنی شده و جزو دیگر روح سماوی است که آن نیز حیابی است از دریای نفس کلیه و این دو جزو باهم مختلط است یکی بجای ماده و یکی بجای صورت نفس ناطقه که حیابی است بر آمده از سطح نفوس ارضیه بمنزله ماده است و روح سماوی که حیابی بر آمده از سطح عالم مثال که نشاء منبعث از نفوس فلکیه است صورت و در دل این روح علوی نقطه شمسائیه نهاده اند که بمنزله روح این روح است و آنرا حجبیت گویند که ذات نخست نهفته خود و دیست نهاده یا گوئیم خاصه ذات بدست است که در یک مرتبه بصرافت هویت خود باشد باز در مراتب دیگر باوجود بدستیت خود تنزل^۱ فرماید پس اگر حکم روح سماوی غالب آید و محدث^۲ شود بتجلی اعظم اتصالی عجیب میسر آید و در عین این اتصال حجبیت بتجلی اعظم پیوندد و از انجا صعودی به کیف بذات بدست کند و این راه وراثت نبوت گویند با اینکه حکم نفس ناطقه غالب آید و این حجاب منطقی گردد در دریای نفس کلیه پس یا خود را بقصد اول بیند و حقیقت مطلقه را بقصد ثانی درمیان خود و مشمول خود یا حقیقت مطلقه را بقصد اول ادراک کند و خود را و جهیح عالم را قایم یا او از قبیل اعراض قایمه بجواهر یا اعتبار است ناشیه از موجود فی الخارج یا صور عارضه بر ماده در کمون و بروز و ثانیه نظر ازین حجاب بکلی مصروف شود و باقی نماید الا حقیقت مطلقه در اینها نیز یکی از دو احتمال باشد یا آنکه اذانییت مطلقه بجای اذانییت خاص قایم شود و آن اذانییت خاص را اذانییت مطلقه داند یا از اذانییت خاصه نهول ورزد ذفیا او اثباتا متعرض آن نشود نه اذانییت مطلقه او بجای او نهاده و نه جداگانه بیاد آرد و این را در عرف اهل سلوک تجلی ذات گویند و منتهی بصیرت و مطمح نظر او درین حالت نفس کلیه باشد و از اینجا صعود

کند و این را ولایت کبری گویند و ایا ما کان خواست وراثت نبوت
خواه ولایت کبری روح علوی بر حجبیت پیچیده باشد مانند
آنکه پنجه بر لولوی رفیع^۱ به پیچانند و صفا و لطافت آن لولو
بجز در پس پرده مرتی نگردد و غالب حکم روح علوی باشد
خواه حکم نفس ناطقه خواه حکم هردو و درین مقام بسیار است
که حجبیت استقلال کند و اندر خود بگردد و آن پرده را
بوجه من الوجوه بدرد و بوجه من الوجوه همه این لطایف
درو فانی شوند و همان حجبیت باقی ماند پس روح علوی را
باعتبار غلبه جزو سهاوی و اضداد حکم حجب البیت در حکم
آن روح القدس گویند و روح علوی را باعتبار غلبه نفس ناطقه
و اضداد حکم حجبیت لطیفه خفیه و ظهور حجبیت و تسخیر
او این دو روح را خفی گویند کها عارف از حجبیت بالاتر
رود و نفس کلیمه بجای جسد عارف میشود و ذات بحت بجای روح
همه عالم را تبعاً بعلم حضوری در خود بیند و علم حضوری
اصالة بذات بحت متعلق شود و این اذانیة خاص را بمنزله
اذانیات دیگر جدا پندارد با این که ازان ذلول و رزد ویرا
این نیست که معرفتی یا الهامی از فوق او متوشع شود بلکه
همان فضایل بنور ان علوم و الهامات همه در خود می بیند
و این حالت را تجلی ذات گویند و ایفای حقوق آن درین نشاء
بلک دران نشاء نیز میسر نیست اما رذگی ازان حالت بر روی
کار می آید و چیزی از پس پرده حینا بعد حین متجلی شود
ان شاء الله تعالی بعد خلج جلباب عنصری واضح گردد و این
غیر آن است که در جوش و خروش حجبیت گفته شد آن همه
ظل بود و این همه اصل و فاء وجود روحانی و بقا بلاهوت
عبارت از غلبه^۲ کون حق است بر کون خلق و معنی این کلام
راجح بخلیه لطیفه خفیه بر جمیع لطایف یا لطیفه نور القدس
بالبطیفه حجبیت و ارتباط خاص کردن سایر لطایف با اذانیة
کبری در ضمن این لطایف خفیه

اصل چهل و سیوم در عالم مثال

بدانکه عالم مثال عالمی است روحانی از جوهر نورانی
 مشابه است بجوهر جسمانی در مقدوریه و محسوسیه و مهائل است
 بجوهر عقلی مجرد در نورانیّت و جسم مرکب نیست نه مادی
 است نه جوهر مجرد عقلی بلک برزخ وحد فاصل است بینهما
 هرچه برزخ است در دو چیز لابد که غیر هردو باشد و او را
 دو جهت بود بهر جهتی مشابه گردد بهر طرفی آری این قدر
 گفته خواهد شد که جسم مثالی جسمی است نورانی در نهایت
 لطافت و غایت صفا پس نخستین جسمیت و لطافت حد فاصل خواهد شد
 در جوهر مجرد لطیفه که عالم ارواح است و جوهر کثیفه
 مادیه جسمانیه که عالم شهادت است اگرچه بعض اجسام شهادیه
 هم الطاف اند از بعض چنانچه سبوات نسبت باراضی پس عالم
 مثال عالم ارضی نخواهد بود و حق این است که حقایق جوهریه موجود
 اند در جمیع عوالم روحانیه و عقلیه و خیالیه و اینها صور مخصوصه
 دارند بحسب عوالم خود و چون تحقق را کار فرمائی بدانند که
 قوت خیالیه نفس کلیه که محیط است بهدرکات سایر قوای خیالیه
 محل و مظهر عالم مثال است و تسمیه آن بعالم مثالی ازین
 جهت است که مشتمل است بر صور عالم جسمانی و اول مثال
 صوری است اعیان و حقایق حضرت الهیه علیه را و خیال منفصل
 از آن می نامند که غیر مادی است و تشبیه است بخیالی متصل
 پس نیست هیچ معنی از معانی و نه روحی از ارواح مگر آنکه
 صورت مثالیه است مطابق کمالات او زیرا که هرشی را نصیبی
 است از اسم ظاهر لهذا در غیر صحیح وارد گشته که نبی صلی الله
 علیه و سلم دیدند جبرئیل علیه السلام را در سدره المنته که
 سیصد جناح دارد و هم در حدیث آمده که جبرئیل علیه السلام
 هر صبح و شام در می آید بقعر نهر الحیات و چون بر می آید اجنده
 خود می فشاند و خلق میفرماید حق سبحانہ از آن هر قطرات ملائکه
 که عدد آنها غیر حق کسی نداند و این عالم مثالی مشتمل است

بر عرش و كرسی و سموات سبعه و ارضين و ما فيها از املاك
وغيره و ازین مقام می شناس سالک کیفیت معراج نبوی و
شهود او صلی الله علیه وسلم آدم را در آسمان اول و یحیی را در
آسمان دوم و یوسف را در آسمان سیوم و ادريس را در آسمان چهارم و
هارون را در پنجم و موسی را در ششم و ابراهیم را در هفتم
صلوات الله علیهم اجمعین

و من هذا المقام یتنبه الطالب علی کیفیت المعراج و المعراج النبوی
و شهوده صلوات الله علیه صلی الله علیه وسلم آدم فی السماء الاول و یحیی
فی السماء الثانية و یوسف فی الثالثة و ادريس فی الرابعة و هارون
فی الخامسة و موسی فی السادسة و ابراهیم فی السابعة صلوات الله علیهم
اجمعین و علی الفرق بین ما يشاهده فی النوم و بقوة الخیالیة من
الخروج الى السماء كما يحصل للمتوسطين فی التلوی و بین ما یتصاعد
العالم الروحانی و هذه الصور المدسوسة ظلال تک الصور المثالیة لذلك
يعرف الحارف بالفراسة الكشفية من صورة العباد والذواله قال
عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

و قال علیه السلام فی الدجال مكتوب علی ذابیه ك - ف - ر
ولا یقراته الامن هو مؤمن قال تعالی سیماهم فی وجوههم من اثر
السجود فی حق اهل الجنة و فی حق اهل النار يعرف المجرمون بسیماهم
فیؤخذ بالخواصی و الاقدام و المثالات الهیة التي هی الخیالات
ایضا لیس الا وجودا روحانیة و ظلامن ظلاله خلقها الله تعالی
دلیلا علی وجود العالم الروحانی و لهذا جعل ارباب الكشف متصلة
بهذا العالم و مستغیرة منه كالجداول و الانهار المتصلة بالبحر
و الكوی السحابیة التي یدخل منها الماء فی البیت و لكل من الموجودات
التي فی عالم الملك مثال مقید كالخیال فی العالم المثالی سواء
كان فلکا^٢ او کوكبا او عنصرا او معدنا او حیوانا فان لكل منها
روحا و قوى روحانیة و له نصیب من عالمه و الامر تکن
الحواله تطابقه

غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر بصورة في الحيوان
قال الله تعالى و ان من شئ الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم
وقد جاء في الخبر الصحيح ما يورد ذلك من مشاهدة الحيوانات
امور الا يشاهدها من بنى آدم الا ارباب الكشف اكثر من ان يحصى
و ذلك الشهود يمكن ان يكون في العالم المثلّي المطلق و يمكن
ان يكون في المثلّال الحقيقي و الله اعلم بذلك و لعدم شهود
المجبريين من الاتيان جعلهم الله اسفل سافلين و السالك اذا افض
في سيرته الى المثلّال المطلق لعبوره عن خيال الحقيقي فيصيب
في جميع ما يشاهده و يجد الامر على ما هو عليه لتطابقها بالصور
الحقيقية التي في اللوح المحفوظ وهو مظهر العالم الالهي و من
هنا يحصل الاطلاع للانسان على ما عليه الشاكلة و احوالها بالمشاهدة
لانه ينتقل من الظلال الى الانوار الحقيقية كما يطلع عليها بالانتقال
المعنوي و ينبغي ذلك ان شاء الله في الفصل الثامن و اذا شاهد امرأ
ما في الخيالية الحقيقي فيصيب تارة و يخطئ اخرى و ذلك ان المشاهد
اما ان يكون امراً حقيقياً او لا فان كان فهو يصيب الذي المشاهد
فيه و الا فهو الاختلاف الصادر من التخيلات الفاسدة كما يخلق
العقل المشوب بالوهم الوجود وجوداً آخر و الباري تعالى شريكاً
وغيرها من الاعتبار التي لا حقيقة لها في نفس الامر قال تعالى
ان هي الا اسماء سميتها و انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من
سلطان و لا صابغة اسباب بعضها راجع الى النفس و بعضها الى البدن
و بعضها اليها جميعاً اما لاسباب الرجعة الى النفس كما لتوجه
التام الى الحق و الاعتبار بالصدق و ميل النفس الى العالم الروحاني
العقلي و ظاهرة عن النقايس و اعراضها عن الشوائب البدنية و
اتصافها بالهدام لان هذه المعاني وجب تضررها و تقدسها و تقدر
ما قرب النفس و تمورت صحت تقدر على خرق العالم الحسي و رفع
الظلمة الموجبة لعدم الشهود و ايضاً تقوى المناسبة بينها و بين

الارواح المجردة لا تصافها بصفات فتفيض عليها المعاني المرجبة
لا نجذاب اليها من تلك الارواح فتحصل الشهود التام صح ثم اذا
انقطع حكم ذلك الفيض ترجع النفس الى الشهادة متصفة بالحلم
منتمشة بتلك الصور ينسب انطباعاتها في الخيال و الاسباب الراجعة
الى البدن صفة و اعتدال مزاجه الشخصي و مزاجه الدماغى و
الاسباب الراجعة اليها الاتيان باطاعات و العبادات البدنية و الخيرات
و استحمال القوى آلاتها بهوجب الاوامر الالهية و حفظ الاعتدال
بين الطرفين الافراط و التفريط فيها و دوام الوضوء و ترك الاشتغال
بغير الحق دائما بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصا من اول الليل الى
وقت النوم و اسباب الخطا ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ
و اشتغال النفس للمذات الوسوسة و استحمال القوة التخليقية في التخيلات
الفاسدة و الاهمال في الشهوات و الحرص على المخالفات فان كل
ذلك مما يوجب الظلمة و ازدياد الحجب فاذا عرضت النفس عن
الظاهر الى الباطن بالنوم تجد لها هذه المعاني فتشغلها عن عالمها
الحقيقى فتقع منافاة اضطرابات احلام الا يورثها او يرى ما يتخيل
المتخيل بعينه ما يرى نسبة انحراف المزاج كثيرا ما يكون امورا
مزعجة لها بعين مزاج بدنها اكثر مما كان فهذه الامور المشاهدة
كلها يحتاج احواله الظاهرة ان خيرها فخيرها و ان شرافها و مشاهدة
التصور تارة يكون فى اليقظة و تارة فى النوم و كما ان النوم
ينقسم باضطرابات احلام وغيرها كذلك ما يرى فى اليقظة ينقسم
الى الامور حقيقة مدخلة واقعة فى نفس الامور و الى امور خيالية
صرفة لا حقيقة لها شيطانية وقد يخلطها الشيطان بغير من الامور
الحقيقية ليضل النور لذلك يحتاج السالك الى من يرشده و ينجيه
من الهالك و الاول اما ان يتعلق بالحوادث اولا فان كان متعلقا
بها فعند وقوعها كما شاهدتها او على سبيل التعبير و عند وقوعها
يحصل التمييز بينها و بين الخيالية الصرفة و عبور الحقيقة

هن صورتهما الاصليتين انهما هواللهناسبات تغيير الصورة الظاهرة وهى
فيها و بين الحقيقة و لظهورها فيها اسباب كلها راجعة الى احوال
الرائى و تفصيله يودى الى التطويل

و اما اذا لم يكن كذلك فلا فرق بينها و بين الخيالية
الصرفه ولهم موازين يحرفها ارباب الذوق و الشهود بحسب
مكاشفاتهم كما ان للمحكماء ميزانا تفرق بين الصواب و الخطا وهو
المنطق منها ماهو ميزان عام وهو القران و الحديث المعنى كل
منها عن الكشف التام المحمدى صلى الله عليه وسلم و منها ماهو
خاص وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفايض عليه من الاسم الحاكم
و الصفة الخالصة عليه و سيأتى فى الفصل الثانى يعنى ما يحرف
به اجمالا ان شاء الله تعالى

تنبهية لابد ان يعلم ان العالم الحسى هو فى العالم الهشالى
دون العكس لذلك قال ارباب الشهود ان العالم الحسى بالنسبة
الى العالم الهشالى كحقيقة ملقاة فى مبداء لا نهاية لها اما اذا اراد
الحق تعالى ظهور ما لا صورة لنوعه فى هذا العالم فى صورة الحسية
كالقول المجردة و غيرها تتشكل باشكال المحسوسات التى بينها
و بينهم وعلى قدر استعداد ماله التشكل بظهور جبرئيل عليه السلام
بصورة دحية الكلبي و بصور آخر كما نقل عهر رضى الله عنه من
حديث السؤال عن الايمان و الاسلام و الاحسان و كذلك باقى الهلاكة
السموية و المنصورية و الجن ايضا و ان كان لها اجسام نارية كما
قال الله تعالى فيهم و خلق الجن من نار و النفوس
الانسانية الكاملة ايضا يتشكلون باشكال غير اشكالهم المحسوسية
وهم فى الدار الدنيا بقوة انسلاخهم من ابدانهم و بعد انتقالهم
ايضا الى الآخرة لازدياد تلك القوة بارتفاع الهانج البدنى و لهم
الدخول فى الحوالم الهلوتية كلها كدخول الهلاكة فى هذا العالم
و تشكلهم باشكال اهلها ولهم ان يظهروا فى خيالات المكاشفين
كما تظهر الهلاكة و الجن وهولاهم المسمون بالله و بل تصرف
بينهم و بين الهلاكة اصحاب الاذواق بموازينهم الخاصة بهم

و قد يلهمهم الحق سبحانه ما يحصل العلم بهم وقد يحصل باخبارهم
عن انفسهم و اذا ظهر^١وا عند غير المكاشف من الصالحين و العابدین
لا يمكن ان يفرق بينهم الا بخبر ان يحصل منها الظن فقط مثل
الاخبار عن المغيبات و الاطلاص على الضمائر و الانبياء عن الخواطر
قبل وقوعها في القلب و الله اعلم

فرع علیک ان تعلم ان البرزخ التي تكون للارواح بعد
المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة
و الاجسام لان منازل مراتب تنزلات الوجود و معارجة دورية و
المراتب التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها
الاولية فالتى بعدها من مراتب المعارج و لها آخريه و ايضا التي
يلحق الارواح في البرزخ الآخر انما هي صور الاعمال و نتيجة الافعال
الانسانية في النشأة الدنياوية بخلاف ضوء البرزخ الاول فلو يكون كل
منهما عين اخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا و جوهرا
ذورانيا غير مادی مشتملا امثال صور العالم

و قال الشيخ رضى الله عنه في الفتوحات في الباب الحادى و
عشرين و ثلثمائة بان هذا البرزخ غير الاول و يسمى الاول بالغيب
الامكانى و الثانى بالغيب الاحال لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة
و امتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الآخرة و قيل من يكاشفه
بخلاف الاول لذلك يشاهد الكثير منا و يكاشف البرزخ الاول فيعلم
ما يريدان يقع فى العالم الدنياوى من الاحداث و لا يقدر على
مكاشفته احوال الموتى و الله هو العليم الغبير

اصل چهل و چهارم در بیان حقیقت انسان

چون مباحث مهمه بر سبیل ایجاز با تمام رسید نوبت بانسان
رسید که خلاصه همه است و مقصود حقیقی و علت غائی خود
اوست که لولاک لها خلقت الافلاک الکنون و وجود او در مرتبه
آخر است روز جمعه که ششم است از ابتداء آفرینش بعد از
عصر و لهذا ساعت اجابت شده که فى الحدیث و ابتداء از یکشنبه
تا جمعه که هر روز چیزى آفرید و روز شنبه چیزى نیافرید

ببادکة انسان در اصل اسم مردم چشمست و مشتق است از
 است ذارا ای ابصرت و مردم چشم را بر این انسان گویند که
 دیدنیها را او بیند و آدمی عالم را بجای مردم چشمست بلکه بینای
 حقیقی در و منحصر است که لغریه من آیا قنا انه هو السميع البصير
 و شیخ در فصوص میفرماید و هوای الانسان للمحق بمنزلة
 انسان السعین من السعین الذی یبصر به النظر وهو
 المعبر عنه بالبصیر فلماذا سمی انسانا فانه به نظر الحق^۱ الی
 خلقه فربهم فهو الحادث الا زلی و النشأة الدایم الابدی و الکلمة
 الفاصلة الجامعة فتهم العالم لوجوده فهو من العالم كقص الخاتم
 الذی هو محل النقش و ظهر مافی الصورة الالهیة من الاسماء فی
 هذه النشأة الانسانیة جاری الیه الاحاطة و الجمع بهذا الوجود

مثنوی

گرچه موی بر کند کوخسته بود
 لیکن آن مودر دو دیده رسته بود
 بود آدم دیده نور قدیم
 موی در دیده بود کوهی عظیم

گلشن

در آخر گشت پیدا نقش آدم
 طفیل ذات او شد هر دو عالم
 نه آخر علت غائی در آخر
 همی گردد بذات خویش ظاهر
 ظلومی و جهولی ضد نور است
 و لیکن مظهر عین ظهور است
 چو پشت آئینه باشد مکرر
 نهاید عکس شخص از روی دیگر
 شعاع آفتاب از چارم افلاک
 نگردد منعکس جز بر سر خاک

و این وجود او که متاخر وجود عنصری بدینست و لا
وجود مرتبی او مقدم است بر جمیع وجود مرتبی او عبارت است
که از تعیین اول که بلسان شرح مسبی است بعدها که آنرا
برزخ خوانند و وجود روحی او نیز بر قول اکثر مقدم است
بر جمیع که اول ما خالق الله روحی و ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفی عام الا بر قول کسیکه قایل است بخلق روح بعد
بدن امام غزالی رحمه الله و او خلق را در حدیث بتقدیر
تفسیر میکند و انسان نسخه جمیع موجودات است که آنرا عالم
ملک و ملکوت و غیب و شهادت خوانند و این مجموع را صورت
حق نیز گویند بهجازه پس چون انسان نسخه آن صورت باشد
این حدیث معلول بر ظاهر باشد که ان الله خلق آدم
علی صورته

چنانچه شیخ شهاب الدین سهروردی در الف النصایح الاثنانیه
آورده و ماهیت و حقیقت او عبارت است از برزخی که میان
مرتبه واجب و ممکن است یعنی مرتبه اطلاق ذاتی و تعیینات
اسمائی و صفاتی که آنرا تعیین اول و تعیین جامع جمیع تعیینات
و احدیه و وجود عام و مرتبه عا و اسم اعظم و مفتاح اول
برزخ اکبر خوانند و برزخ امریست معقول که در خارج آنرا
وجود نیست مگر در ضمن موجودی خارجی که طرفین برزخ
است و برزخ مشتمل است بر احکام طرفین یا بر سبیل اعتدال
یا بر سبیل غلبه احکام یکطرف بر روی و برای این معنی انسان
را کون جامع خوانند که بدسبب نشاء صوری و روحی خود مشتمل
است بر جمیع صوریات و روحانیات و بدسبب حقیقت و مرتبه
خود جامع احکام طرفین که واجب و امکانست در ذفحات آورده
در بیان حقیقت انسان و عدم جعل او و لطیفه انانیه که آن
را شان جامع میخوانند و کیفیت بوصف حقیقی مایعجل و حقیقی
عبارة عن صورة علم ربی ازلاً و ابداً دون زیاده و نقصان بل
اقول حقیقی عبارة عن صورة علمیه بهطلق ذاته التي لا یتعین

اطلاقها بوصف ثبوتی و رویت لهافی بیان جامع بین هذا و نسبت
اطلاقه المحروضة و بین صور سایر شیون احکامها التي لا یحصر
ولا یتغاهی و هو اول مفاتیح الغیب و یتفرع منه اربع فروع تغایره
من وجه و لاتغایرها بهذا الشأن بوجه اول ما یتفرع عنها الى الابد فی
هو من کل وجه لیست هی هو من کل وجه بل من بعض
الوجوه فحقیقة هذا شأنها کیف تصح و تصدق علیها اسم الجعل
و نسبت انسان که عالم صغیر است به عالم کبیر چون نسبت
فائده است بکتاب الهی و هرچه در کتب سماوی هست بر تفصیل
همه در فائده است بر سبیل اجمال پس چنانکه فائده نسخه جهیم
کتاب الهی است انسان نسخه جهیم موجودات است کتاب کبیر
است و مسطور است در منشور که وجود عالم است

و از جمله اصول که مناط اکثر مسائل صوفیه است آنست
که انسان عالم صغیر است و عالم انسان کبیر و این مسئله
میان صوفیه و حکما متفق علیها است پس هرچه در اینجا است
در آنجا است و یا بالعکس قال الله تعالی سنریهم آیاتنا فی
الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق الآیة هرگاه انفس
را بر آفاق عطف کردند بدرف فی گنجایش توزیع نهاند بلکه
دلالت کرد که آنچه در آفاق است در انفس نیز هست چنانکه
گردی این مسائل در هدایه است و در کنز است یعنی این
همه مسائل در هر دو است بخلاف آنکه گوئی در هدایه و کنز
است یعنی بعضی در هدایه و بعضی در کنز هر که ذهن وقاد
دارد بطریق هدس دریابد که هرچه در عالم است دران
اندماجی و انفتاحی واقع است و در نبات و حیوانات بدیهی است
مثلا درخت سدره که در تفشش تمام درخت مندمج است و عقل
بضرورت حکم میکند که ازین تفهم چنین درخت و اغصان و
اوراق و ازهاروی ظاهر خواهد شد و غیر این البته نخواهد
شد و چون این تفهم را بکارند همچنانکه عقل حکم کرده

آن درخت متفتح و مفصل میشود و باز آن تفصیل در ثمرش مندمج میگردد و هلم جرا عجایب تر آنست که در حالت انفتاح و تفصیل حقیقت اجهالیه سدره در جمیع اجزا و اغصان و اوراق محفوظ است دلیلش آنکه هرگاه یک ورق سدره بر درخت سدره دیگر پیوندد کند و آن سدره را از شگفتن اغصان و اوراقش معزول سازند و ازینجا آن ورق فقط در نشو و نما می آید و می بالدد تا آنکه درخت همان ورق مفصل شود و ثمر خورد دهد و ثمر درخت معزول زیارد اگر احیانا شاخه از درخت معزول سرکشد و ببالد ثمر خورد آرد و ثمر درخت ورق پیوندی زیارد ذلک تقدیر العزیز العلیم

ازینجا باید دانست که چگونه مرتبه حقیقت مجمله در حالت تفصیل محفوظ می باشد و در مفصلات چگونه با حفظ مرتبه خود سریان دارد پس جمیع بین التمزیه و التشبیه که مذهب اهل تحقیق است باید دریافت و هم چنین در حیوان مثلا بیضه طاوس که درو تمام طاوس باذقش و نگار مندمج و مجمل است و عقل بضرورت حکم میکند که ازین بیضه چنین طاوس پیدا خواهد شد و غیر آن نخواهد شد و هم چنین در نطفه حیوان مندمج میگردد و در حیوان^۱ نطفه منفتح میشود و ازینجا است قول صوفیه کل شی فییه کل شی پس ازینجا انتقال باید کرد که ذات بحث در مرتبه عقل کل منفتح و مفصل است و عقل کل در مرتبه نفس کلیه مندمج و مجمل نفس کلیه در انسان کبیر منفتح و مفصل است و انسان کبیر در عالم صغیر که انسان است مندمج و مجمل و اگرچه هر^۲شی مجموعه کل است لیکن قابلیت^۳ ظهور بعض دارد و بعض ندارد و حقیقت جامعه قلبیه انسان کامل ممتاز است با آنکه بسبب اعتدال قابلیت ظهور همه بالفعل دارد

جان من قادل رسیدن ماجرای مشکل است
ورنه از دل قابله دلبر این همه بسیار نیست^۱

لهذا از علم بتفصیل خود علم بتهام حاصل میکنند و فی
الحقیقه علم بخود حاصل میکنند زیرا که هرچه درک میکنند نهوده
آن شی در فطرت وی حاصل بوده فاجاء بتغییر منزه بداء و
البیه یعود فمن شجرة نفسه جنى ثمره غرسه

کان قنمدر نیستان شکر
همر زمن می روید او من می خورم

همین یک ذالعه زین کهسار پیداست
که برما هرچه می آید هم ازما است

قال الشيخ فى الفتوحات المغانى كلها مركوزة فى النفس ثم
تتكشف له مع الآفات حالا بعد حال انتهى

مولوی جامی در نقد النصوص^۲ فرموده جمیع آنچه در عالم
است مفصلا مندرج است در نشاء انسان مجعلا پس انسان عالم صغیر
مجهل است از روی صورت و عالم انسان کبیر مفصل انتهى

قال المحقق الدوانى فى حاشیة رسالته الزوراء ان النشاء
الانسانیه مظهر جمیع الاسماء و الصفات اذ قد اجتمع فیها جمیع
الحقایق من المجردات و المادیات و اللطایف و الکشایف الى غیر
ذلک من التفصیل التى تعرض لها مشبهات و آیات^۳ الافاق و الانفس فهو
انموذج الجمیع العالم و لذلك سمى بالعالم الصغیر انتهى

قال الشيخ امان پانى پتى فى مرآة الحقیقه صورت انسانى
امدیة جمیع جمیع تعینات فعلیه و انفعالیة است و اجمال
همه مراتب عینیة و غیبیه در فطرت او از هر اسمی از اسماء
الهی لطیفه طبعیه فرمودند قابدان لطایف بهمه اسماء و صفات
متحقق تواند بود و از هر مرتبه مراتب امکانی جزئی ترکیب
نهوده قابدان اجزا بهمه موجدات فیض تواند رسانید گاهو

من شأن الخليفة و ازيثجا است كه توجه و عشق او به مرتبة
 بهمان خبر مناسب اوست كه ازو فطرت او مستور است مثلاً
 توجه او به حيوان و تحشيق او بآن بهمة جز حيوان است كه درو
 است و توجه او به ذبقات و تحشيق او بهمان جز ذبقات است
 كه درو است و توجه و تحشيق او بجهال الهي^١ بهمان سريست
 كه ازو درو است و ادسانيت او بدو پس توجه و تحشيق بر
 مرتبة كه غالب شود بهمان واصل بود و هذا هو المراد
 بالوصول بالمراتب الالهية في عيني هذه النشأة الجسمانية انتهى

قال الشيخ الاكبر في الباب السادس من الفتوحات العوالم^٢
 اربعة العوالم الاعلى وهو عالم البقاء ثم عالم الاستحالة وهو
 الفناء ثم عالم التحمير وهو عالم البقاء و الفناء ثم عالم
 النسب و هذه العوالم في موطنين في العوالم الاكبر وهو
 ماخرج عن الانسان و في عالم الاصغر و هو الانسان فاما العالم
 الاعلى فالحقيقة المحمدية و ملكها^٤ الحيوية نظيرها من الانسان
 اللطيفة و الروح القدس و منهم العرش المحيط و نظيرها من
 الانسان الجسم و من ذلك الكرسى و نظيرها من الانسان النفس
 و من ذلك البيت المحمور و نظيرها من الانسان القلب و من
 ذلك الهلاكة و نظيرها من الانسان الارواح التي فيها و القوى
 و من ذلك زحل و فلكه و نظيرها من الانسان القوة الجسمية و
 النفس و من ذلك المشتري و فلكه و نظيرها القوة الذاكرة و موخر
 الدماغ و من ذلك القمر و فلكه و نظيرها القوة الحافظة و
 اليافوخ و من ذلك الشمس و فلكه و نظيرها القوة الفكرية و
 وسط الدماغ ثم الزهرة و فلكه و نظيرها القوة الوهمية و الروح
 الحيوانى ثم الكاتب و فلكه و نظيرها القوة الخيالية و مقدم
 الدماغ ثم القمر و فلكه و نظيرها القوة الحسية و الجوارح
 التي تحس فهذه طبقات العالم الاعلى و ذاتها من الانسان و اما عالم
 الاستحالة فمن ذلك كرة الاثير و روحها الحرارة و اليبوسة و هى

حركة النار و نظيرها الصفراء و روحها القوة الهاضمة ثم الهواء و
الحرارة و الرطوبة و نظيرها الدم و روحه القوة الجاذبة ثم
الماء و روحه البرودة و الرطوبة و نظيرها البلغم و روحه
القوة الدافعة ثم التراب و روحه البرودة و اليبوسة نظيرها
السوداء و روحها القوة الهاسكة و اما الارض فسيح طباق ارض
سوداء و ارض غبراء و ارض حمراء و ارض صفراء و ارض بيضاء
و ارض زرقاء و ارض خضراء و نظير هذه السبعة من الانسان
في جسمه الجلد و الشحم و اللحم و العروق و العصب و العضلات
و العظام

و اما عالم التحمير فمهم الروحانيون نظيرهم القوى
التي في الانسان و منهم عالم الحيوان نظيرها ما يحس من
الانسان و منهم عالم النبات نظيرها كل ما ينمو من الانسان و
من ذلك عالم الجهاد و نظيرها ما لا يحس من الانسان

و اما عالم النسب فمهم الحرف^١ نظيرة الاسود و الابيض
و الالوان و الاكوان ثم الكيف نظيرة الاحوال مثل الصحيح و
السقيم ثم الكم نظيرة الساق اطول من الذراع ثم الاين
نظيرة الحنق مكان الراس و الساق مكان الفخذ ثم الزمان نظيرة
حركة راسي وقت تحريك يدي ثم الاضافة نظيرها هذا ابي
فاذا ابدت ثم الوضوح نظيرة لغتي و لحنى ثم ان يفعل نظيرة
اكلت ثم ان يفعل نظيرة شجعت و منهم اختلاف الصور في
الامهات كالفيل و الدمار و الاسد و الصرصر نظير هذه القوة
الانسانية التي تقبل الصور المعنوية من مذموم و محمود هذا
فطن فهو فيل هذا بليد فهو دمار هذا شجاع فهو اسد هذا جبان
فهو صرصر انتهى كلامه

و اشارة باين جامعيت است اين رباعي

اي نسف نامع الهى كى توئى

وى آذنع جهال شاهى كى توئى

بپیروی زقو نیست هرچه در عالم هست
وز خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

و کتابت این نامه الهی در وجود عالم بر مثال تشکلات امواج
است بروی دریا که چون تشکلات تداویری بر کاغذ که حایل شود
صدیفه را یا چون تشکلات حررف است برصوتی که از باطن قلب
ظهور کند که این هوائیست منبسط از دل بخارج و از خارج
بدل در اول تفسیر فاتحه فرماید ان الحق سبحانه جعل العالم
الکبیر الاول من حیث الصورة کتاباً حاملاً لصور اسماء الحق و
صور نسب علمه الهودم فی القلم الاسمی و جعل الانسان الکامل
الذی هو العالم الصغیر من حیث الصورة وسطاً جامعاً بین
حضرة الاسماء و حضرة المسمی و جعل القرآن العزیز و خلق
المخلوق علی صورتی لیبین به خفی سیرتیه و سرسوره مرتبتیه
فالقران العزیز هو النسخة الشارحة لصفات الکمال الظاهر بالانسان
و الفاتحه نسخة القرانیة من غیر اختلال ولا نقصان

و موید این معنی است حدیث عایشه رضی الله عنها پرسیدند
از خلق رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند کان خلقه
القران در عوارف میفرماید که بدین سبب حق تعالی میفرماید
و انک لعلی خلق عظیم پس بدانکه انسان کامل آنست که
حروف او نقطه دایره عالم مثال مطلق گشته و جمیع کلیات
صفات و اخلاق الهی و کونی درو جمع شده و کمالات و علامات
این کس به نهایت است و بیان این انسان در مفتاح الغیب و باقی
کتب شیخ صدرالدین و بعضی کتب شیخ محی الدین و غیر ایشان مذکور
است لیکن شاید که کسی مثل این دو مدقق استقصاء نکرده باشند بلکه
از نهایت مراتب اکملیت در توحید و عبودیت و تحقق و
ادامه آن چه در مطایر مصنفات این دو کامل است در کلام
سایر مدققان کمتر ظاهر است پس کامل حقیقی آن کسی است
که شمع از اوصاف او شنییدی و غیر این کس یاناقص است

یا کامل نسبی و نسبت قرب و بعد از مرتبه کمال حقیقی
 بقرب الهیه از مرتبه وسطه^۱ برزخه کبری است و اعتدال و
 از آن مقام به غلبه احکام وجوب یا امکان یا غلبه وحدت یا کثرت
 و آن مرتبه حاق وسط است به میل بجانبی و این مرتبه
 بالاصالة خاصه خاتم الانبیاء است علیه السلام و وراثت اقطاب
 است که بر قلب محمد صلی الله علیه و آله باشد به اختراق
 و شرح این مقام در خور این مختصر نیست و این حقیقت
 انسان بواسطه مطابعت نفس و شیطان و انغماس در اودیة
 طبیعت که اسفل السافلین است به مرتبه می‌رسد در کدورت و
 خساست که حق در حق او می فرماید اولمّا کالانعام بل
 هم اضل

توتی در دور هستی جزو اسفل
 توتی بانقطه وحدت مقابل

و علامت اینها را چنان می‌فرماید در ارباب جهنم و لقد فرانا
 لجهنم کشیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم
 اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها (اعراف ۲۲) و موجود
 ذاتی باین فقه و بصارت و سماع و دانائی و شنوائی حواس نمی‌خواهد
 که همه کفار را هم هست بلک دانائی و بینائی و شنوائی که بدل
 زنده و بصیرت و گوش معنوی باشد فانها لاتحیی الابصار و لکن
 تحیی القلوب التي فی الصدور پس مادام که انسان بحیوة جولادت ثانیة
 حاصل شود بموت اختیاری که موتوا قبل ان تموتوا دایرة حیوة
 دنیوی را حق تعالی لهو و لعب می‌خوازد و تمام الخور و ما
 الحیوة الدنیا الالهو و لعب و ما الحیوة الدنیا الامتاع الخور

گلشن: —

جهان را نیست هستی جز مجازی
 سراسر کار او لهو است و بازی

(۱) ف برزخیه (۲) ف و وراثت اقطاب راست و سعیت او اقطاب
 را که بر قلب

پس به لهو و لهجب و متاع الغرور حقیقت انسانیّه حاصل
نگردد بلکه ماده ویست که این ولادت و هیات مادر آداب شریعت
و طریقت است که آنرا به تسویه مراقه خوانند که دفع روح
قدسی بان مشروط است فاذا سویته و دفعت فیها من روحی و
مراد ازین دفع روح حیوانی نیست که در دل انسان حیوانیّه
باشد که ثمر اذشانه خلقا آخر بان مشیر است آن دفع روح
بواسطه ملک باشد چنانچه در احادیث وارد است و دفع ملک
مستلزم مسجودی ملکیت نیست بلکه دفع قدسی یعنی روح اضافی
که به واسطه است مستلزم تشریف مسجودی گردد چنانچه شیخ
صدرالدین تحقیق فرموده و احادیث برطبق آن آورده و در
عوارف میگوید که چنانکه ولادت صوری را چهار طبیعت شرط
است ولادت ثانیّه را نیز چهار شرط است و هم آداب شریعت و
طریقت درین چهار مندرج است ایمان و توبه و زهد و تکمیل
عبودیت بدوام عبادت ظاهر و باطن او باطن فقط و هر یک را معانی
و تفاصیل است و این ولادت را صوفیه فتح خوانند و این اول
دخول است در مرتبه ولایت خاصه و بعد از ولادت و فتح سیر
در ملکوت میسر گردد چنانچه شیخ شهاب الدین در وصف از هیسی
علی نبینا و علیّه السلام روایت میکنند که لن یلج ملکوت السماء
من لم یولد مرتین و بعد ازین ولادت حیوانه حقیقی ادراک
حقیقی حاصل شود و آن دادائی و شنوائی و بینائی که حق تعالی
فرموده حاصل شود و بر حقایق مطلع گردد بطریق خاص که ذکر
آن رفت و ادراکات که پیش ازین بود چون تابع حیوانه و ثبوت
است که لهو و لهجب است و ظن و تخمین و علم الیقین بعد
ازین حاصل شود بعد ازان همین الیقین و بعد ازان حق الیقین
و بعد ازان حقیقت حق الیقین بر قول کسی که غیر محمد را
علیه السلام حصول حقیقت حق الیقین در دنیا جایز میدارد چون
شیخ رکن الدین علام الدوله قدس الله سره در تفسیر فاتحه که

چون کسی را که این حیوة و ادراک حاصل شود بییقین بداند که هرچه پیش ازین دانسته و بییقین گمان برده همه و هم وزن و شک بوده در فتوحات میگوید من لا کشف له لا علم له و در ذفحات میگوید که ثابت العلم کسی است که علم ذات او شود و علم عارضی او علم ذاتی او شود و علم او عین ذات او باشد بواسطه کمال اطلاق و هر علم که دون این مرتبه است بنسبت این مرتبه حقیقت علم نیست اگرچه هست یا مادی مرتبه او علم تعیینی و شهود است و اشاره باینست ظاهر آنکه شیخ شهاب الدین در رشف میفرماید که چون علم بنده به محیط علم حق متصل شود علم او را ذکر و ثبات نباشد و این مرتبه و رای مرتبه عقل کل است چراکه علم او منتهی و منحصر است در آنچه درین روزه تاقیامت در وجود آید اکتب ما هو کائن الی القیامة الحدیث و این علم و رای علم لدنی و ذهنی است بلکه از مرتبه و لایحیطون بشی من علیه الا بهاء است و ما شاء که مستثنی است داخل است در علیه که علم مضاف وجوبیه است و در علم ذهنی نوونی مغایرت ثابت است و شتان هو علم کان فیضیه و بین علم کان عین علیه فی مرتبه لاتغایر لعلم ذاته و درین معنی نکات^۲ عجیبه در ذفحات مذکور است از واردات مصنف او قدس الله روحه الکریم و از تسلیم این معانی بدانکه بیت قصیده برده در مدح سید المرسلین حقیقت است بهجاء

فان من جودک الدنیا و ضرقتها

و من علومک علم اللوح و القلم

و این ولادت و فتح را که مقدمه این علم کمال است قیامت صغری بهوت اختیاری نیز می خوانند زیرا که قیامت چهار است صغری و وسطی و کبری و عظمی صغری بهوت اختیاری موقوف قبل ان تموتوا قال النبی صلی الله علیه و سلم من اراد ان ینظر الی

میت یهشی علی وجه الارض فلینظر الی ابن ابی قحافة یعنه
 به ابادکر صدیق رضی الله عنه ووسطی بهوت طبیعی و اشاره
 بهر دو است قال النبی علیه الصلوٰة و السلام من مات فقد قامت
 (قیامت^۱) کبری آذک بهمه انجیا (علی ذبینا و علیهم السلام) خبر داده
 اند و آن موت جهیم چیزها نیست که قابل موت باشد و
 قیامت عظمی در هرآنی واقع است تجدد امثال گفته اند که
 فیض وجودی از حق تعالی بر ممکنات علی الدوام است اگر
 در آنی منقطع شود همه اشیا عدم محض شود پس در هرآنی
 قبول فیض جدیدی واقع است و در هرآنی فنا جهیم حاصل و این
 تجدد دور قبولیت بعد از امر فنائی نه در فیض و فیض و
 امر او یکی است من الازل الی الابد بل هم فی لبس من
 خلق جدید اشاره بدین است و چون در خلق جدید مثل^۲ اول
 است باید که تخییری که بتدریج ظاهر شود لا جرم خلق جدید
 بر مدجوبان ظاهر نیست چون آب که دایم برقرار جای باشد
 زیرا که جهیم ممکنات دایم در تخییر و بعضی به حرکات اربعه یا
 بجهیم متحرک است

گلشن: —

همیشه خلق در خلق جدید است
 اگرچه مدت عمرش مدید است

همیشه ذات پاک حق تعالی
 بود از ذات خود اندر تجلی

ازان جاذب بود ایجاد و تکمیل
 درین جاذب بود هر لحظه تبدیل

بهر جزوی زکل کان نیست گردد
 کل اندر دم مکان را نیست گردد

جهان کل است در یک طرفه العین
 عدم گردد ولایبقی زمادین

(۱) در هر سه نسخه لفظ 'قیامت' مذکور نیست (۲) ف اوست

فکر باره شود پیدا جهانی
بهر لحظه زمین و آسمانی

بهر لحظه جوان این کهنه دیر است
بهر دم اندرو حشر و دشیر است

و بیان قیامت کبری و کیفیت حشر اجساد و بهشت و دوزخ
صوری و معنوی بر وجهی که معقول باشد و موافق ظاهر آیات
و احادیث صحیحه باشد در فتوحات و کتب شیخ صدرالدین مسطور
است و غیر ایشان که دران باب جزوی نوشته اند چنان
موافق صریح اثبات و اخبار و محمولیت در باب احوال آخرت
و قیامت کبری و از شبهه تاویل که صفت اهل زیغیت دور
است طریق شیخ محی الدین و شیخ صدرالدین است و لایعلم
الغیب الا هو

و بعد ازین ولادت سیر سالک بجدیه الهی باشد و این مرتبه
را ابتداء سیر فی الله خوانند و پیش ازین را سیر الی الله و در
اول این فتح هرچه در استعداد فطری سالک باشد بظهور آید
و تحصیل کمال شروع کند اگر استعداد فطری او مقتضی آن باشد
که انسان کامل بوده باشد حقیقی شود ظاهر شود و دید آن
مرتبه برسد عاقبت زیرا که طلب جاسان^۲ استعداد موجب
حصول مطلوب است بے تخلف و الا کامل نسبی شود و بعضی
کمالات انسانی او را حاصل شود و در ذفحات میفرماید که کمال
و رای خلافت است و خلافت نسبت با کمال جز است از کل و
چندان تفصیل که در کمالات و احوال صوری نیست اضعاف آن
در احوال معنی و آخری است و لآخره اکبر درجات و اکبر تفضیلا^۳ و
عالم معنی نامتناهی است و تناهی از صفات اجسامست در ذفحات
میفرماید که انسان کامل بمنزله مرات کبیر است واقع در
مرکز عالم درو منطبق باشد و همه عالم باو محیط بصورت و
او همه محیط بمعنی و او واسطه فیض حق این است که بر

جميع عوالم صوری و محسوسی همه عالم بواسطه مرات حقیقت
 اوست و او جان عالم است و مراد بجهد که الله الذی رفع
 السموات بخیر غمد اشارت است بان حقیقت اوست و چون از
 خبر سموات سمع که دنیا است منتقل شود بفوق کرسی که
 ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن الحدیث و حقیقت
 او در دنیا نهاده خراب شود که قال النبی علیه السلام لا تقوم
 الساعة و علی الارض من یقول الله الله چنانچه شیخین بان
 تصریح کرده اند و تحقیق فرموده و گاه باشد که چنین کس
 را قوت یگروزه نباشد چنانچه رسول الله صلی الله علیه و سلم گاه
 بودی که از جهودی جهت قوت عیال قرض کردی و چون از دنیا
 رحلت فرمود زره او در خانه جهودی که در رهن بود تا آنکه
 فرشته آمد و کلید خزاین ارض باو عرض کرد و گفت اگر
 خواهی دو کوه از زرو نقره بیافریم که هر کار روی بر یهین
 و یسار تو بوده باشد جبرئیل علیه السلام حاضر بود اشاره
 بزمین کرده یعنی^۱ تو اوضح کن رسول صلی الله علیه و سلم و فرموده
 عبودیت و افتقار و بعضی از کهل که غنی و ثروت اختیار کرده اند چون
 داؤد و سلیمان علیهما السلام و بعضی از اکابر اولیا آن نیز عبودیت
 و امتثال امر الهی بوده است اقتضاء حقیقت انسان و تحقیق
 این مسئله در عوارف مذکور است و در فصوص میگوید که
 دعای سلیمان علیه السلام که رب اغفر لی و هب لی ملاکا لاینبغی
 لاحد من بعدی بامر حق بود و لیکن اکثر کهل بفقر و مشقت
 گذرانیده اند اقتدای سید المرسلین و سیدنا صلی الله علیه و سلم
 که اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الشهداء ثم الامثل فالامثل و
 اکثر کهل بانکار خلق مثلا بوده اند در وقت خود مگر
 اندکی برای عدم مناسبت و غایت بعد از انسان از خلق و هرولی
 راقبه ایست که مردم را بر ولایت او اطلاع نیفتد که اولیائی

تحدث قبائی لایحرفهم غیری و معرفت در ولایت متعلق است
بنور از آدمی که آن بر نور اراده حق باشد و آن مرتبه
ایست از مراتب سلوک چنانچه شیخ علاؤالدین قدس سره
فرموده و آنکه کسی باین مرتبه نرسیده بوی ظن ولایت بردو
یقین تصور کند آن معرفت ولایت نباشد و تراهم بنظرون
الیه و هم لایبصرون و همه عالم را غلاف و طفیل این آیت
است و معرفت حقیقی حق و مشاهده در جمیع اسماء و صفات
باین مرتبه است که علم آدم الاسماء كلها و قبله ملایکه اوست
که فاذا سویته و دفعت فیة من روحی فقصوا له ساجدین پس
شرط مسجودی ملایکه سویته و دفع روح قدسی است که اول مرتبه
ولایت ولادت ثانیه است و این مخصوص بادم ابو البشر نیست
بلکه محمد صلی الله علیه و سلم باین تشریف اول است و کمال
متابعان او را ازین نصیبه هست گاشن

تو بودی عکس معبود ملایک
ازان گشته تو مسجود ملایک

ازان دانسته تو جمله اسماء
که هستی صورت عکس مسما

در دفعات میفرماید که ان هذا اسجود مستهر ما دام فی
الوجود و خلیفة و الخلافة باقیة الی یوم القیامة و السجود باق
و سویت مرآت عبارت است از تعدیل و تدویر و تصقیل ان بدهی
که دران هیچ اعوجاج و تسعیر و تقعر و رنک و زنگ نماند و
و حدائی را بشکل برد و بر سهیل واقع صورتی که درو منطبق
شود از حال واقعی خود تغیر نیابد و همه طاعات و ریاضات و
آداب صوری و معنوی این است تا این مرات قابل عکس حق
شود که دفع روح قدس عبارت از آنست فی الحدیث القدسی
لایسحنی ارضی و لاسمائی و لکن یسحنی قلب عبیدی المؤمن التقی
النقی و این معنی را اصول میخوانند

و امام غزالی رحمه الله علیه در مشکوٰۃ میگوید و این
معنی را با لسان مجاز اتحاد خوانند و با لسان تحقیق توحید و
شیخ جنید ازین چنین تعبیر کرده که ان الحدث اذا قرن
بالقدیم لم یبق له اثر

چون قدیم اندر حدث گردد عینیت

پس کجاء اند قدیمی را حدث

بر حدث چون او قدیم از کس کند

چون کز ویش نیست هم رنگش کند

و شیخ عبد الله انصاری رحمه الله علیه میگوید که انما اسقاط
الحدث^۱ و اثبات القدم^۲ رسول الله صلی الله علیه وسلم چنین
میفرمایند در حدیث قدسی که فاذا احببت کنت سبعة و بصره
و یدیه و لسانه^۳ و رجلاه و بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی
یبطش و بی یمشی باختلاف طرق الروایات^۴

و شیخ رکن الدین علاء الدوله قدس الله سره ازین معنی
چنین تعبیر فرموده اند

شهباز دل تو چون فنا شد

شایدست دست پادشاه شد

در عین وجود گشت فانی

باقی ببقای کبریا شد

از هستی خویشستن چو شد نیست

پاینده بهستی خدا شد

چون نور بقا بتافت بروی

تابنده نره در هوا شد

(۱) ف الحدیث (۲) ف القدیم (۳) ف ح و لسانه و در حدیث

و بی یسمع (۴) ح و بی یمشی و بی یسقی علی اختلاف الروایات

(۵) ف خدا

این مس وجود فانیش را
آن دور بقا چو کیهیا شد
درهستی دوست چو در آمیخت
از هستی خویشتن جدا شد

لیکن باید که بدانی که حقیقت اتحاد محال است و مقید
به هیچ وجه مطابق نشود اگرچه قید او مضمحل شود اثر او بماند
هم شیخ علاء الدوله فرماید

رباعی :-

و همت نشود که تو تو دوقی بر خیزد
امکان وحدوث بره روی بر خیزد

گر فضل خدا در رسد از ره و همت
شاید که دمی از تو تو دوقی بر خیزد

یعنی چنان نماید که از تو تو برخاست والا حقیقت
تو دوقی و تعیین بشکل مرتفع شدن محال است و شیخ در انشاء
الدوایر می فرماید بعد از تعداد اسما اقسام موجودات که جمیع اقسام
موجودات از جواهر و اعراض و نسبت در انسان جمع است بخلاف
سایر موجودات و چون روح قدسی دروی ملحق الحاق معنوی مقدس
یعنی به شایسته حلول و اتحاد و اتصال و امتزاج و این حظ اوست از
الوهیت و پیش ما مقرر است که انسان را نسخه ظاهر است
و نسخه باطن و نسخه ظاهر او در مصاحبی جمیع عالم است و
نسخه باطن مصاحبی حضرت الوهیت پس انسان بدسبب حقیقت
خود کلی است که قابل جمع موجودات است قدیم آن و حادث
آن و ماسوای او قابل جمع نیست زیرا که هر جزوی از اجزاء عالم
قابل الوهیت نیست و اله قابل عبودیت نیست بلکه همه عالم
بمده اند و حق و حده اله است و بروی اتصاف بچیزه که مناقض
اوصاف الوهیت باشد جایز نیست هم چنانکه در عالم اتصاف
بددی که مناقض عبودیت و حدوث باشد و انسان را دو نسبت

کامله است یکی نسبت به که بان داخل حضرت الوهیت گردد یکی نسبتی که بان داخل حضرت گیانیه شود پس او بنده است ازین حیثیت که مکلف است نبود و پس موجود شد چون عالم اوراست میگویند ازین حیثیت که حقیقت است و از حیثیت صورت جامع و از حیثیت احسن تقویم پس گوئیا او برزخی است جامع میان حق و عالم جامع حق و خلق است و خطیست فاصل میان حضرت الهیه و کونیه چون خطی که فاصل است میان آفتاب و سایه و این حقیقت اوست پس اوست کهال مطلق در قدم و حدوث اوست مدخل نیست تعالی عن ذلک و عالم راست کهال مطلق در حدوث و اوست در قدم مدخل نیست پس انسان جامع باشد فذلک الحمد علی ذلک پس اوچه شریف پاک است از روی حقیقت خود و چه خسیس ناپاک است مر زیراکه محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم ازین حقیقت است و ابوجهل نزد موسی علیه السلام ازین حقیقت است و فرعون نیز پس احسن تقویم را مرکز طابعان دان و اسفل السافلین را اکثر کافران منکران این ترجمه کلام شیخ است لفظ بلفظ و انسان کامل چنانچه جامع اخلاق الهیه است جامع صفات و اخلاق کونیه و طبیعیه نیز باشد یا از مقربان شد که در وسط اعتدالیه والا که اگر صفات روحانیه برو غالب باشد از ابدال و متوسطان باشد و اگرچه از چنین کس فایده رود برو بیشتر بهستفیدان رسد لیکن او فی ذاته کامل حقیقی نباشد و در ظل عبودیت محضه ممکن نباشد شیخ عطار فرماید

گر بدانی نیست نزد خاص و عام

هیچ برتر از عبودیت مقام

و فرق میان صفات طبیعیه کامل و ناقص آن است که کامل صفات طبیعت را حکمت مکارم دارد و از افراط و تفریط مجتنب باشد و بدین سبب منتهیان بعد از تجرد و انقطاع دریافته رجوع بطور عادات و ملبس باثبات ظاهری کرده اند و به همه تصرف نکرده اند عبودیت و افتقار را و نفس را حظ

مال و جاه و عشق داده پیش ازین مرتبه نفس راحق او داده
 نه خطاء و حدیث حبیب الی من دنیاکم ثلاث الطیب و النساء
 و جعل قرۃ عینی فی الصلوة مرید این معنی است و پیشتر
 شیوه کمال منتهیان این بود و محجوبان این را نقص تصور
 کنند چنانچه در عوارف و غیر آن مذکور است و باین سمت
 چهار صحابه رضی الله عنهم و اصحاب صفه در نهاییه آماده
 چگونگی اختیار کردند

و شیخ محی الدین در اصطلاحات صوفیه میفرماید التهکین
 التملی و الاتصاف باخلاق الاهیة و عندنا التملی باخلاق الحبودیة
 وهو الصمیم فانه اتم و ازکی و در احادیث بسیار نهی وارد
 است از افراط صوم و سهر و جوع و ترک رسوم و عادات
 و این مشرب محمدیست صلی الله علیه و سلم چنانچه در عوارف
 مذکور است زیرا که مجاهده مقصود و بالذات نیست بلکه جهت
 آن است که نفس مطهره شود و اطمینان نفس بهجود ریاضت
 حاصل نشود بلکه سکون و اطمینان او بنور قدم جبار باشد
 چنانچه این حدیث اشارت است به آنکه یضح الجبار قدمه فی
 جهنم ینزوی بعضها الی بعض فیقول قط قط ای حسبی حسبی
 و شرح این معنی در مثنوی مذکور است و در مفتاح الغیب
 فرماید که انسان کامل را در همه درجات جنات مظاهر است
 بلکه درجات جهنم بری مصرولی اندی فان الجنة لایسج انسانا
 کمالا ولا غیرها کن هو علی صورته و زعم این ضعیف چنان
 است که این حدیث مصابیح اشارت است بدین احاطه و ظهور
 در مراتب که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند که بهشت را
 هشت در است یک در مصلیان را و یکی صایهان را و یکی
 متصدقان را علی هذا القیاس کس باشد که از همه درها در
 آید پس ابوبکر رضی الله عنه گفت یا رسول الله صلی الله علیه
 و سلم دعاکن که من ازینها باشم که از همه درها در آیم
 رسول الله صلی الله علیه و سلم دعا فرمودند که تواز انهایی

مشکل است آنکه از بعضی مشایخ منقول است که در یک زمان در چند مجلس حاضر بود و فهم این بر سبیل محقول محتاج است به بسطی و این محنة در نهایت کمال که عبودیت است و عدم تصرف نباشد چنانچه شیخ مدی الدین در کتاب امر محکم مربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط میفرماید که گاه باشد که ولی انسان صورته کند مثل خرد و ذامشروعی بد و ظاهر کند مثل شرب خمر و گمان برید که آدکس که شرب خمر میکنند بروی انکار کنند و گاه باشد که بروی اجرامحد کند فاما اکثر آن باشد که این کس را سلطانی باشد که بروی مسلط نشود و این حال ضعیفان اولیا را باشد که اعتقاد خلق در ایشان مضر باشد اما مرد کامل آنست که باخلق بدکم عادت باشد و ازوی چیزی ظاهر نشود که شریعت انرا مذمت کند و باخلق عزت شمارند و در فتوحات میفرماید که چون سالك از سیر فی الله باز گردد از برای تکمیل که انرا سیر عن الحق الی الخلق بالحق خوانند چون بعد از آنکه مفلوک خواصد شد تا بقیامت و ذام و صفت هر یک را بدانند و بدین نظر مستعد و طیبه تا مادام که استعداد ایشان را بر نداند و این محنی است که شیخ صدرالدین در ذکوی میفرماید که شیخ را نظری مخصوص بود که چون خواستی بر حال کسی اطلاع یافتی یک نظر باو کردی و از احوال دنیوی و آخروی او خبر کردی و ازین نظره او بود که چون با قطب الاقطاب شیخ شهاب الدین سهروردی قدس الله سره العزیز در طواف ملاقات کردند دو بهم نگاه کردند بلند شدی سخن بعد از آن ازوی حال شیخ شهاب الدین پرسیدند فرمود رجل مملو من السنه من فرقه الی قدمه و از شیخ شهاب الدین از حال او پرسیدند فرمود که او بحر الدقایق و این روایت شیخ عبد الله نافع است در تاریخ او امیر حسینی در صفت شیخ مرشد و شرایط ارشاد فرماید

پیری که چو بردلق دشمنید
سر ازل و ابد به بیند

و کمالات انسان کامل را حصر و حدی نیست زیرا که کمالات
و صفات حق که انسان مظهر جامع آنست تا متنهای است و دایم
در سر و رقیت و هرگز در تجلیات تکرار نبوده و نخواهد بود
من الازل الی الابد اما کمال ذاتی در یک حد است و زیادتى و
کمی در آن محال است و صمدیت منافی آنست زیرا که الصمد هو الذى لا
جوف له پس چون حق مخصوص بیکان وجهتی نیست جوف درو
محال است پس زیادتى در ذات او محال باشد چنانچه در دفعات
مذکور است بخلاف صفات که شیون ذات است و کل یوم هو
فی شان و مراد باین یوم پیش محققان آنست که اصل و ماده
زمانست نه یوم زمان آفاقی چرا که لیس عند ربك صباح ولا مساء
و در حقیقت زمانی سخن بسیار است و تحقیق آن در کتب شیخ
شمس الدین محمد عبدالهلیک دیلمی^۲ است که از اکابر مشایخ و
محققان است و تلمیذ او شیخ محمود استوی^۳ آن حقایق را در رساله
غایة الامکان فی معرفة الزمان جمع کرده و این رساله دهم است
در معرفت الله و صفات او و در فتوحات و رسائل شیخ علاؤالدوله
قدس سره از بحث زمان است در معرفت صفات الله و اجابت ذاتی
بوجود تنزیه و عدم حلول و امتزاج وجود مجردات موقوف است
بر معرفت حقیقت و ازمینه^۴ جسمانیات و روحانیات و زمان و مکان
منسوب بحق چنانچه در ظواهر آیات و احادیث نبوی وارد است
و آنچه حکیم متکلم در باب زمان گفته اند که تحقیق ازل
مستفاد نهی شود بیکان علم رجال^۵

اگر سوال کنند که چگونه گوئی که وجود حقیقی تا متنهای
و همه حکما متفق اند که وراى فلک الافلاک که عرش جسمانی
است موجودی نیست و براهین بر تنهای ابعاد گفته اند

گوئیم اولاً آنکه رای فلک الافلاک هیچ موجودی نیست خلاف
نص کلام است که رای الهایکه حافین من حول العرش یجهدون
العرش و من حولہ یسجدون بدیدرجه و یسجدون به و یستغفرون
للمذین آمنوا و هم مدققان صوفیه متفق اند که عوالم معقوله
نا متناهی است

و شیخ شهاب الدین در رشف حدیث روایت کرده بر کثرت
صفوف ملایکه حول العرش و عدم بیانی عوالم روحانیه و حقیقت
محضه لایحلا و لاملا آنست که عدم محض نیست و موجودات محسوسه
و کثیفه هم نیست بلکه عالم لطیف محض است

و عین التضات میفرماید که در مهاکت او عالم اجسام کمتر
از آنست که صد بنسبت نامتناهی عددی پس در مهاکت او جسم
خود هیچ نیست و حدیث ان الله تعالی لم یمنظر الی الدنیا
منذ خلقها بعضها لنا شی تمام است بر حسب عالم جسمانی و در نظر
خواص هفت آسمان همه ازوی است و مویید سخن او آنکه در
چندین موضع تصریح کرده اند که سموات سبع عنصری است
و از دنیا است و قابل خراب و فساد است و جهت فوق سموات
سبع است و روحانیات و صور اعمال حسنه انجا متمثل و متجسد
خواهد شد بصورت که مضایقه نباشد بیان آن صور در مکان
زیرا که صور جسمانی نخواهد بود بلکه ثامن کرسی است اعراف
جسمانی است ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن و این
قول موافق ظواهر آیات و حدیث و مولانا شرف الدین خوزندی
که از زمره حکماء اسلامیه است در رساله^۲ نه دلیل معقول بر
خوردار خراب افلاک و خرق بر التیمار گفته پس چون محال
نباشد و صاحب شریعت خبر کند محل بر ظاهر باید کردو آنکه
بعضه مشایخ آیاتی را که در خراب افلاک و اندشاق آن و آثار
کواکب و امثال آن وارد است محل بر امور ذفی کرده اند مگر
مراد حصر باشد بر تاویل مشکل است اگرچه تاویل المعانی اندکی

دیزر جایز است و احادیث دران وارد است لیکن حصر در تاویل
طریق باطنیه است و حصر بر ظاهر طریق مشویه چنانچه امام غزالی
رحمة الله علیه و شیخ محی الدین قدس روحه و جمیع محققان بدان
تصریح کرده اند و الله اعلم

آمدیم بر سر سخن که وجود دامت‌های است و تنهای در اجسام
و ابعاد است که عالم ملک و شهادت است و در عالم غیب و ملکوت
اجسام و ابعاد نیست و عدم تنهای ذات و عینیات از قبیل کم
دامتنهای نیست زیرا که کم و کیف که پیش متکلم فلسفی از
اعراض است و پیش محقق ازلیست لازم جوهر متحیز و جسم
است و دران عالم جسم و جوهر متحیز نیست

امام غزالی میگوید اگر کسی حق را جوهر گوید متحیز اراده
نکند به معنی او راست باشد و در تسمیه غلط کرده باشد زیرا که باصطلاح^۲
متکلم جوهر آنرا گویند که متحیز باشد و آنچه در باب انسان کامل
گفته شد تسمیه ایست از کمال او و رشده ایست از حالات او
فبالله و ایاکم کمال محبت و تابعیت به متابعت قل ان کنتم تحبون
الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفر لکم ذنوبکم و الله غفور رحیم

اصل چهل و پنجم در ذکر بعضی از مناقب

استاد الحارثین مرشد الکاشفین لسان الحقایق اعجوبه
الخلایق امام المحدثین صمصام المحدثین وارث الکمالات الاحدیة
خاتم الولاية المحمدية شیخ اکبر شیخ محی الدین محمد ابن علی
ابن العربی الطائی الاندلسی دمشقی قدسنا الله بأسراره و اقاض
علینا من انواره

و ذکر این فصل در مقدمه این کتاب ازان واجب افتاد
که بنای حقایق و معارف صوفیه بر استناد از اقوال و احوال
این بزرگوار است مستفیدان شناسند و حق مدس ادا نمایند
یا بتجدید و استبداد سرکشی کنند و تربیت حقوق عامه او را
تلف سازند انالله و انا الیه راجعون

(۱) ه اوست (۲) ف زیرا که حق را جوهر گوید متحیزو

مولوی جامی در دفعات می گویند شیخ محی الدین محمد بن علی ابن
العربی قدس الله تعالی سره وی قدوة قائدان بوحدة الوجود است
و بسیاری از علمای و فقهای ظاهر دروی طعن میکردند و اندک
از فقها و جماعتی از صوفیه او را بزرگ داشته اند فخریه تذخیرها
عظیمها و مدحها کلامه مدحا کریها و وصفه بحلو المقامات و اخبروا
عنه بهای طول ذکره من الکرامات هکذا ذکره الامام الیافعی رحمه
الله تعالی فی تاریخه ویرا اشعار لطیف و غریب است و اخبار
نادر عجیب مصنفات بسیار دارد یکی از کبار مشایخ بغداد در
مناقب وی کتابی جمع کرده است و در آنجا آورده که مصنفات
حضرت شیخ از پانصد زیاده است و حضرت شیخ بالتماس بعضی
از اصحاب رساله در فهرست مصنفات خود نوشته است و در
آنجا زیاده از دویست و پنجاه کتاب ذکر کرده و پیشتر در تصوف
و بعضی در غیر آن و در خطبه آن رساله فرموده که قصد من
در تصنیف این کتب نه چون سایر مصنفات تصنیف و تالیف
بود بلکه سبب بعضی تصنیفات آن بود که بر من امری از
حق تعالی وارد میشود که نزدیک بود که مرا بسوزد و خود
را به بیان بعض ازان مشغول میساختم و سبب دیگر آنکه در
خواب یا در مکاشفه از جانب حق سبحانه تعالی بدان مأمور
می شدم و در تاریخ امام یافعی رحمه الله علیه مذکور است که
گفته اند ویرا با شیخ شهاب الدین سهروردی قدس سره اتفاق
ملاقات و اجتماع افتاده است و هر یکی از ایشان در دیگری نظری
کرده و ازگاه از یک دیگر مفارقه نمودند به آنکه در میان ایشان
کلامی واقع شود بعد ازان ویرا از حال شیخ شهاب الدین قدس
سره پرسیدند گفته است رجل مهلؤ من فرقه الی قدمه من
السنة شیخ شهاب الدین را از حال وی پرسیده اند گفته است
هو بحر الحقایق و نسبت خرقه وی در تصوف بیک واسطه به

شیخ مدی الدین عبدالقادر گیلانی قدس سره میرسد و نسبت
دیگری در خرقه بخضر علیه السلام می رسد بینک واسطه قال
رضی الله عنه نسبت هذه الخرقه المحروقة من يد ابي الحسن
على ابن عبدالله بن جامع ببستانه بالهقلى خارج الموصل سنة
احدى وستمائة ولبسها ابن جامع من يد الخضر علیه السلام وفى
الموضع الذى البسه اياها البسنيها ابن جامع وعلى تلك الصورة
من غير زيادة و نقصان و نسبت دیگر وی بخضر میرسد علیهم
السلام بیواسطه قال رضی الله عنه صحبت انا و خضر علیه
السلام و تادبت به و اخذت عنه فى وصية اوصانيها شفاها
التسليم بمقالات الشيوخ و غير ذلك و رايت منه ثلاثة اشياء
من خرقه الحوايد رايتهم يمشى على البحر و طى الارض و رايتهم
يصلون فى الهواء و اعظم اسباب طعن طاعنان دروى كتاب فصوص
الحكم است و ههنا كه منشأ طعن طاعنان يا تقليد و تعصب
است يا عدم الاطلاع بر مصطاحات وی يا غيوض معانى و حقایق
كه در مصنفات خود درج كرده است و آن مقدار حقایق و معارف
كه در مصنفات وی به تفصيص در فصوص و فتوحات اندراج
يافته است و در هیچ كتابى يافته نمیشود و از هیچ كس درین
طايفه ظاهر نشده است و این فقیر از خدمت خواجه برهان
الدین ابونصر پارسا قدس سره چنین استماع دارد كه میگفت
كه والدما میفرمودند كه فصوص جان است و فتوحات دل و هر
جايكه والد بزرگوار ایشان در كتاب فصل الخطاب بعضه از كرام
العارفين گفته است مراد باند حضرت شیخ است قدس سره

روى الشيخ هويد الدين الجندی فى شرحه لفصوص الحكم
عن شيخ الشيوخ صدر الدين القونى قدس سره انه روى عن
الشيخ رضی الله عنه انه قال لما وصلت الى بحر الروم من بلاد
اندلس عزمت على نفسى ان لا اركب الا بعد ان اشهد تفاصيل
احوال الظاهرة و الباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه على

ولن و ذی الی آخر عمری فتوجهت الی الله سبحانه بحضرة
 تام و شهود عام و مراقبه کامله فاشهدنی الله سبحانه جمیع
 احوالی مہایجری ظاہرا و باطنا الی آخر عمری حتی صحبت
 ابیک اسحق بن محمد و صحبتک و احوالک و علومک و
 اذواقک و مقاماتک و تجلیاتک و مکاشفاتک و جمیع حظوظک من
 الله سبحانه ثم رکت البدر علی بصیرة و یقین و کان ما کان
 و یکون من غیر اخلال² و اختلال

و هم در فتوحات آورده است حکایت از حال خود رضی
 الله عنه ولقد آمننا بالله و برسوله و ما جام به مجہلا و مفصلا
 ما وصل الینا من تفصیله و ما لم یصل الینا او لم یثبت
 عندنا فمنہم مومنون بکل ما جام به فی نفس الامر اخذت ذلک
 عن ابوی اخذ تقلید ولم یخطر بخی ما حکم النظر العقلی فیہ من
 جواز و اہالة و وجوب فعملت علی ایہادی بذلک حتی علمت
 من این امنیت و بماذا امنیت و کشف الله عن بصری و بصیرتی
 و خیالی فرایت بحین البصر مالا یدرک بہ و راییت بحین البصیرة
 مالا یدرک الا بہ و راییت بحین الخیال مالا یدرک الا بہ فصار الامر
 مشہودا و الدکم المتخیل المتوہم بالتقلید موجودا فعملت قدر
 من اتبعتمہ و هو الرسول المبعوث الی محمد صلی الله علیہ وسلم
 و شاعدت جمیع الانبیاء کلہم من آدم الی محمد علیہم السلام
 و اشہدنی الله تعالی الہومنین بہم کلہم حتی مابقی منہم من
 احد عن کان و یکون الی یوم القیمة خاصتہم و عامتہم
 و راییت مراقب الجماعة کلہا فعملت اقدارہم و اطلعت علی
 جمیع ما امنیت بہ مجہلا مہمو فی العالم العلوی و شہدت ذلک
 کلہ فہا زہد حقی عام مارایتہ عاینتہ عن ایہادی فلم ازل اقول
 و اعمل ما اقوله و اعلمہ بقول النبی صلی الله علیہ وسلم لا لعلمی
 ولا لعینی ولا لشہودی فواخیت بین الایمان و الحیان و ہذا
 عزیز الوجود فی الاتیان فان مزلۃ اقدام الاکابر انہا یکون ہینا اذا

و قعیت الهیادینة لها وقع به الايمان فتعمل على عين لا على ايمان
 فلم يجمع بينهما في غاية من الكمال ان يحرف قدرة و منزلته
 فهو و ان كان من اهل الكشف فكشف الله له عن قدرة و منزلته
 فجعل نفسه فعمل على المشاهدة و الكامل من عمل على الايمان
 مع ذوق الحیان و ما انتقل ولا اثر في الحیان و ما رایت لهذا
 المقام ذایقا بالحوال و ان كنت اعلم ان له رجلا في العالم لكن
 ما جمع الله بينی و بينهم في روية اعيانهم و اسمائهم فقد يمكن
 ان اكون رایت منهم و ما جعلت بين عينه و اسمه و كان
 سبب ذلك انی ما عقلت نفسي قط الى جانب الحق ان يطلعني
 على كون من الاكوان ولا حادثه من الحوادث و انما عقلت نفسي
 مع الله ان يستعملني فيها يرضيه ولا يستعملني فيها يباعه و انی
 عنه و ان يخصصني بمقام لا يكون لمتبعه اعلى منه و لو اشركني
 فيه جميع من في العالم لم تتأثر لذلك فاذی عباد مدح لا طلب
 التفوق على عباده بل جعل الله في نفسي من الفرح انی اتمني
 ان يكون العالم كله على قدم واحدة في اعلى المراتب فخصصني
 الله بخاتمة امره يخطري ببالی فشكرت الله بالعجز عن شكره
 مع توفيقی في الشكر حق ما ذكرت و ما ذكرت من حال العجز
 لا والله انما ذكرت لامرین الامر الواحد لقوله تعالى و اما بمنحة
 ربك فحدث و اية ذممة اعظم من هذه و الامر الاخر ليسمع
 صاحب هبة فتحدث فيه هبة لاستعمال نفسه فيها استعمالها فينال
 مثلی هذا فيكون معی و في درجتي و انه لا ضيق ولا حرج الا
 في الجسوس

شیخ صدرالدین قدس سره در کتاب فکوک میفرماید که
 شیخ ما را نظره بود مخصوص که چون خواستی که هر حال
 کسی اطلاع یافتی نظره بری کردی و از احوال اخووی و دنیوی

در باب چهل و چهارم از فتوحات مذکور است که شیخ
میگوید که وقتی مرا از من بستند روزگاری بر من گذرانیدند
که نماز میگذاردم بجماعت و امام بودم و جمیع اعمال نماز چنانچه
می بایست بجامی آوردم و مراد آن هیچ شعوری نبوده که بجماعت
و نه به دل آن و نه هیچ چیز از عالم مدسوس و باین که
میگویم مراد بعد از اقامت^۲ خبر کردند که من بخود می دانستم
هر چه از من واقع شده بود چون حرکات نایم که از وی صادر
میشود و وی از آن آگاه^۲ نه. دانستم که حق سبحانه تعالی مرا
وقت من بر من محفوظ داشته بود و با من چنان کرده بود
که باشبلی کرده بود که ویرا در اوقات نماز بوی باز میدادند
اما نمی دانم که ویرا بآن شعور می بود یا نه آنرا باجمیع
قدس الله سره گفتند گفت الحمد لله الذی لم یجر علیہ لسان
ذنب و هم در فتوحات مذکور است که حضرت شیخ این بیت
فرموده بودند

یا من یرانی ولا اراه

کم ذا اراه ولا یرانی

از اصحاب گفت چون گفته لایرانی و میدانی که او ترامی
بیند بر سبیل بدیهه گفت

یا من یرانی مجرما ولا اراه آخذا

کم ذا اراه منعها ولا یرانی لاخذا

و هم در فتوحات آورده است که بعد از نماز جمعه طواف
میکردم شخصی دیدم که طواف میکند که وی کسی را مزاحمت
نهی گردد و نه کسی ویرا بهمان دو کس درمی آید که ایشان را
از هم جدا نمیکرد دانستم که روحی است متجسد شده سر راه
وی نگاه داشتیم و بروی سلام کردم و جواب من باز داد و باوی
همراهی کردم و میان ما سخنان واقع شد دانستم که احمد سبتی
است از وی پرسیدم که چرا از روز های هفته روز شنبه را

بکسب تخصیص کردی گفت ازان جهت که خدای تعالی روز یکشنبه
 ابتداء خلق عالم کرد و در روز جمعه فارغ شد پس درین شش
 روز که وی درکار مابود من درکار وی بودم و برای حفظ نفس
 خودکاری نکردم چون شنبه آمد انرا برای خود گردانیدم و دروی
 بکسب مشغول بودم از برای قوت آن شش روز دیگر ازوی
 سوال کردم که در وقت تو که قطب زمان شده بود گفت
 که من بردم پس مرا وداع کردو برفت چون بآنجا که می
 نشستم باز آمدم یکی از اصحاب من گفت که مردی غریب دیدم
 که در مکه ویرا ندیده بودم باتو در طواف سخن میکرد که
 بود و از کجا آمده بود قصه را باز گفتم حاضران تعجب کردند
 و هم درفته وحات می آرد که یکی از مشایخ ما را گفت که
 دختر فلان بادشاه که خلق را ازوی منفعت بسیار است و نسبت
 به شها اخلاص و اعتقاد تمام دارد بیچاره است بآن جا می باید
 رفت شیخ بآنجا رفت شوهری استقبال کرد و شیخ را ببالین وی
 آورد دید که در نزم است گفت زود تر ویرا دریابید پیش
 از آنکه برود شوهرش گفت چون دریابیم او را گفت ویرا باز خرید
 به دیت کامل ویرا آوردند نزع و جان کندن وی در توقف افتاد
 و دختر چشم خود بکشاد و برشیخ سلام کرد شیخ ویرا گفت
 ترا هیچ باکی نیست و لیکن اینجا دقیقه ایست که بعد ازان که
 ملک الموت نازل شد خالی باز نمی گردد و چاره نیست از بدلی
 ماترا ازوی خلاص کردیم این زمان از ماحق خود می طلبد باز
 نخواهد گشت مگر آنکه جانی قبض کند تو اگر زنده باشی خلق را
 از تو آسایشی بسیار است و تو بسیار عظیم القدری و فدائی تو نمی
 شاید مگر عظیم القدری مراد دختر است که دوست ترین دختران
 هست نزدیک من ویرا فدائی تو میسازم بعد ازان رو به ملک
 الموت کرد و گفت به آنکه جانی نبیری بنزدیک پروردگار خود
 نمیروی جان دختر مرا بگیر بدل وی که ویرا از خدا تعالی
 باز خریدده ام بعد ازان شیخ پیش دختر خود رفت ویرا هیچ

بیماری نه گفت اما فرزند روح خود را بمن بخش زیرا که تو
 قائم مقام دختر بادشاه نهی توانی بود در منفعت گفت ای پدر
 جان من در حکم تست ملک الهوت را گفت جان وی بگیر در حال
 دختر شیخ بیفتاد و بهرد پس شیخ ابن العربی رضی الله عنه
 میگوید که نزدیکی ما آنست از آنکه چیزی بدهند و جان مریض
 را باز خرشد چاره نیست و لازم نیست که در عوض جان دیگر
 بدهند زیرا که ما از خود این مشاهده کرده ایم که جان کسی
 را باز خریدیم ایم و هیچ جان در عوض نداده ایم

و هم در فتوحات مذکور است که در سینه ست و ثمانین و
 خمسائت در مجلس ما حاضر شد یکی از علماء که بهذهب فلاسفه
 رفتی و اثبات نبوت چنانکه مسلمانان کنند کردی و انکار خارق
 عادات و معجزات انبیا علیه السلام کردی و اتفاقاً فصل زمستان
 بود و در مجلس منقل آتش بر افروختند بودند آن فلسفی گفت
 که عامه میگویند که ابراهیم علیه السلام را در آتش انداختند
 و نه سوخت و این محال است زیرا که آتش باطبع محرقست
 مرا جسم قابل را پس بنیاد تاویل کرد پس گفت مراد بآتش
 مذکور در قرآن آتش غضب زهرود است و مراد با ذیاختن ابراهیم
 علیه السلام در آن آتش آن است که آن غضب بروی واقع شد و
 مراد بآنکه آن آتش ویرانده سوخت آنکه غضب را بروی درآند
 بجهت غلبه ابراهیم علیه السلام بروی بدلیل و حجت چون آن
 فلسفی از کلام خود فارغ شد بعضی از حاضران مجلس و ظاهر آن
 است که شیخ بآن خود را میخواهد گفت چه میگوئی که ترا صدق
 آنچه خدا تعالی گفته است که آتش بر ابراهیم علیه السلام
 برد و سلام گردانیدم بنمایم و مقصود من ازین رفع انکار معجزه
 ابراهیم است علیه السلام نه اظهار کرامت خویش آن منکر
 گفت این نهی تواند بود گفت این آتش که در منقل است
 همان آتش است که تو میگوئی باطبع محرق است گفت آری هست
 منقل را برداشت و آتش هارا در دامن منکر بریخت و مدتی

بگذاشت و بدست خود هرطرف می گردانید و جامه وی سوخت باز
آن آتش را در منقل ریخت و منکر را گفت دست بیار چون دست وی
به نزدیک آتش رسید بسوخت پس گفت روشن شد که سوختن
و ذاسوختن آتش بفرمان خدا تعالی است سبحانه بهجود طبع
منکر اعتراف نمود و ایمان آورد

و هم در فتوحات مذکور است که شیخ ابوالعباس حریری
در سنه ثلاث و ستمائة در مصر بامن گفت که با شیخ ابو عبدالله
قربانی در بازار می رفتم و وی از برای فرزند صغیر خود قصریه
گرفته بود و قصریه ظرفی را گویند از شیشه که کردکان
در آنجا بول کنند جماعتی مردم صالح با ما پیوستند جایی به
نشستیم که چیزی خوریم خاطر برای قرار گرفت که بجهت
ذاهخورش قدری شیر شکر گیرند ظرفی حاضر نبود گفتند
آن قصریه ذواست و هیچ ناپاکی در آنجا نرسیده است آن شیر
در آن جا کردند چون بخوردیم مردمان پراگنده شدند با ابو عبدالله
میرفتیم و قصریه در دست وی و الله که من و ابو عبدالله قربانی
هر دو شنیدیم که از آن قصریه آواز آمد بعد از آن که اولیاء
خدا تعالی در من چیزی خورده باشند من جایگاه بول و ناپاکی
نمیشوم سوگند به خدا تعالی که چنین ذواهر بود از دست
وی بجهت بر زمین افتاد و بشکست و از آن صورت حالی عجب
در ما تصرف کرد شیخ رحمه الله علیه گفته است که با شیخ
ابوالعباس گفتم که شما از موعظه آن قصریه غافل شده اید
مقصود نه آن است که شما توهم کرده اید بسیار ظرفها است
که در آنجا کسان بهتر از شما چیزی خورده اند و جایگاه ناپاکی
شده بلکه مقصود از آن تنبیه شما بوده است که بعد از آنکه
دلها را شما موضوع معرفت خدا تعالی شده است می باید که
آنها را موضوع اغیار نگردانید و در آنجا چیزها را که خدا
تعالی ذهی کرده است جای ندهد و آنکه بشکست اشارت به آنست
که می باید که پیش حق تعالی هم چنین شکسته باشید پس
شیخ ابوالعباس انصاف داد که ما از آنچه فرمودی غافل بودیم

و هم در فتوحات میگویند بقیة شیخا صدقاً صاحب حال علی
قدم ابی یزید بسطامی بل

فی شغلة اذلال فی ادب

فقال لی یوما خمسون سنة فا خطرنی فی دفس خاطر سوء بکراهیة
الشرم

و هم صاحب فتوحات گفت ما رأیت احدا تحقق بمثل هذا
فی دفسه مثل شیخ عبدالله الدقاق قدس سره بهدینة قال من
بلاد المغرب ما اغتاب احدا قط ولا اغتیب بدضرته احد قط
و کان یقولہ هذا عن نفسه و ربها کان یقول لم یکن بعد ابی
بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه صدیق مثلی

و هم در فتوحات می آورد که یکی از خال من پادشاه
تلمسان بوده است نام وی یحیی بن یحسان و در زمان وی شیخی
بوده است که ویرا ابو عبدالله تونسی می گفته اند از خلق
منقطع گشته بود و در بیرون تلمسان در موضعی بعبادت مشغول
می بود روزی از آن موضع بتلمسان میرفت یحیی بن یحسان^۲
باخیل و حشم خود در آمد بوی رسید ویرا گفتند که این
شیخ ابو عبدالله است تونسی سر اسپ باز کشیده بروی سلام
کرده و جامها را فاخته در بر داشته پرسیده است که یا ایها الشیخ
باین جامها که من پوشیده ام نماز رواست شیخ بخندیده است
یحیی گفته است که چرا میخندی گفت از نادانی و کم عقلی تو
حال تو بحال سگی می نماید که در مرداری افتاده باشد و ازان
مردار سیر خورده باشد و سرقا پای وی از خون و نجاست آلوده
باشد چون ویرا بول آید پا به خود را بر دارد که ناگاه ازان بول
رشاشه بولی نرسد شکر قواز حرام پر آمده و مظلوم عباد در
گردن تو بسیار است و تو ازان می پرستی که نماز تو درین جامها روا
هست یانہ یحیی بگریست و از اسپ خود فرود آمد و ترک سلطنت
کرد و ملازم شیخ شد چون سه روز پیش شیخ بود شیخ ریسمانی

آورد و گفت ایام مهادنی تمام شد بر خیزو هیزم میکش و میفروش
ریسمان بستند و هیزم بر سر خود می نهاد و ببازار می آورد مردم
وی را بعد از سلطنت بان حال می دیدند و می گریستند و هیزم
را میفروخت و مقدار قوت خود می گرفت و باقی را صدقه میکرد
و همیشه در شهر خود می بود تا در گزشت وقتی که کسم از
شیخ التماس دعا کردی گفته از یحیی التماس دعا کنید که وی از
پادشاهی بر آمده و شاید که اگر من بان مبتلا بودم بزهد
نیامدمی

شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدس الله سره به بزرگی و
کمال حضرت شیخ رحمه الله در بسیاری از حواشی فتوحات اعتراف
نموده است چنانکه در خطاب بوی نوشته که ایها الصدیق و
ایها الولی و ایها العارف الحقایق و این حواشی حالا بخط وی بر
کنار فتوحات موجود است اما ویرا دران معنی که حضرت حق
را وجود مطلق گفته تخطیه بلیک تکفیر کرده است و بعضی از
اهالی عصر که سخنان هر دو شیخ را تتبع بسیار کرده بود و
بهر دو اعتقاد و اخلاص تمام داشت در بعضی از رسائل خود
نوشته که در حقیقت توحید میان ایشان خلاف نیست و تخطیه
و تکفیر شیخ رکن الدین علاؤ الدوله مر شیخ را رضی الله عنه
راجع بان معنی است که وی از کلام شیخ فهم کرده که بان
معنی که مراد شیخ است زیرا که وجود راسه اعتبار است یکی
اعتبار وی بشرط شی که وجود مقید است و دوم بشرط لاشی که
وجود عام است و سیوم لای بشرط شی که وجود مطلق است آنکه
شیخ رضی الله عنه ذات حق تعالی را وجود مطلق گفته است
که بمعنی اخیر است و شیخ رکن الدین علاؤ الدوله قدم
آندرا بر وجود عام حمل کرده و در ذقی و انکار آن مبالغه نموده
باوجود آنکه خود باطلاق وجودات بمعنی اخیر اشارت کرده
است چنانکه در بعضی رسائل فرموده است که المبدأ علی

الایمان بر وجوب وجود و نزاهت عن ان یگون مقیداً محدوداً و
مطلقاً لایگون له بلا مقیدات و وجود مقید محدود نباشد که
وجود و موقوف باشد بر مقیدات ناچار مطلق خواهد بود
و لا بشرط شی که هیچ از تقید و عموم مشروط نباشد و تقیید و
تعیینات بشرط ظهور وی باشد در مراتب نه بشرط وجود او فی
حد ذات و نزاعی که میان شیخ رکن الدین علاء الدوله و
شیخ کمال الدین عبدالرزاق کشی پیش ازین مذکور شد آن
نیز ازین قبیل تواند بود و الله اعلم بالصواب

در رساله اقبالیه مذکور است که درویشی در مجلس شیخ
رکن الدین علاء الدوله پرسید که شیخ محی الدین که حق را
وجود مطلق گفته است و در قیامت بآن محال باشد یا نه
فرمود که من قطعاً این نوع سخنان را نهی خواهم که به
زبان رانم داشته ایشان نیز نگفتند چه سخن مشکل گفتن
روا نیست اما چون گفته شد ناکام تاویل باید کرد تا درویشان
راشبه در باطن نیفتد و نیز در حق بزرگان بود اعتقاد نشوند
من میدانم که شیخ محی الدین بن عربی ازین سخن خواست که
وحدت را کثرت ثابت کند وجود مطلق گفته است تا معراج
رابیان توان کرد که معراج دو است یکی آنکه کان الله و امر
معده شی و در یافتن این آسانست دوم آنکه الان کما کان و
شرح این مشکل تر است او خواست که ثابت کند که کثرت
مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند وجود مطلق در خاطر
او افتاده است چون یک شوق او برین معنی راست بوده است
ویرا خوش آمده و از شوق دیگر که نقصان لازم می آید غافل
مانده پس چون بقصدوی اثبات وحدانیت بوده باشد حق تعالی
او را عفو کرده باشد هر که از اهل قبله اجتهاد کرده است
در کمال حق اگر خطا کرده است بنزدیک من چون مراد او کمال
حق بوده است از اهل نجات خواهد بود و مصیب از اهل

ولد الشيخ بهرسيه من بلاد اندلس ليلة الاثنين السابع عشر من رمضان سنة ستين^١ و خمسمائة و توفي في ليلة الجمعة الثانية و العشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان و ثلاثين و متهاذه بدمشق و دفن بظاهرها في سفح جبل قاسيون و حاليا عن موضح بصالحية مشهور است^١

فرع الشجر فيها تعبيران الاول ان الشيخ محي الدين محمد بن علي بن العربي الحاتمي روح الله روجه و دفعنا به الامام في علم الحقايق من العلماء الالهيين و الورثة المحمديين و كلامه مويده بالكتاب و السنة و من نظر في كلامه ولم يهتد الي مرامه لعدم معرفته باصطلاح القوم بادر الي الانكار و ذلك لا يليق ممن نصحه نفسه و اراد سلامة مرتبته^٢ لان الرد على كلام فرع فهمه و من لاعلم له باصطلاح قوم لا فهم منه لكلامهم فلا ينافي منه الرد لمرادهم و اذها يكون الرد على ما فهمه من كلامهم على غير مرادهم

قال الشيخ محي الدين قدس سره في كتاب الفناء في المشاهدة ينبغي لمن وقع في يده كتاب في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه ان لا يهتدي فيه ولا يعبدوا^١ يردوا الي اهله ولا يؤمن به ولا يكفر ولا يخوض فيه البتة رب حامل فقه ليس بفقيه بل كذبوا بهالم يحيطوا بعلمه فلم تحتاجون فيها ليس لكم به علم فقد ورد فيهم الخمر حيث تكلموا فيهم لم يسلكوا طريقه و انما سقنا هذا كله لان كتب اهل طريقتنا مشحونة من هذه الاسرار ويةسلطة عليها اهل الانكار^٣ بانكارهم و اهل الظاهر باول احتمالات الكلام متفقون فيهم ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطوا عليه في عباراتهم ما عرفوه فكيف ينبغي لهم ان يتكلموا في مالم يحكموا اصله انتهى

(1) دفعات الانس - مطبوعه ذوالكشور لكهنو ٣٩٢ - ٥٠٢ (2) ف

ح دينه (3) ف الافكار بافكارهم

و قال الحافظ جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه
 تمهيد النجدي في تنزيه ابن عربي قال العلامة قاضي القضاة شمس الدين
 البساطي الهالكى انه يذكر الناس على الشيخ محي الدين بظاهر الالفاظ
 التى يقولها و الا فليس فى كلامه ما يذكر اذا حمل لفظه على مراده
 و ضرب من التاويل ثم قال السيوطي فان قلت فهذا الشيخ
 ولى الدين الحارقي قد قال فى فتاويه قد بلغنى عن الشيخ الامام
 علاء الدين القونوي انه قال فى مثل ذلك انها يؤول كلام المعصومين
 قلت متفوض با مريد احدهما ان القونوي قد فعل خلاف ذلك فى
 كتاب شرح التعريف فنقل عن ابن عربي كلمات ظاهرها المنافات
 للشرع ثم تناولها و خرجها على احسن الحال فهذا منه اما دليل
 على بطلان ما نقل عنه من عدم التاويل او رجوع منه و الثانى
 ان كلام القونوي لو ثبت انه قاله ولم يقل خلافا فى شرح
 التعريف معارض بقول من هو اجل منه و هو شيخ الاسلام ولى الله
 محي الدين النوروى فانه نص فى كتاب لسان العارفين على خلاف
 قول القونوي فقال بعد ان حكى عن ابي الخير التينياتى حكاية²
 ظاهرها الانكار مانصه قلت قد يتوهم من يتشبه بالفقهاء ولا فقه
 عنده ان يذكر على ابي الخير هذا و هذه جهالة و عما ذهبن توهم
 ذلك فليحذر الحافل من التعرض لشي من ذلك بل حقه اذا لم
 يفهم حكمهم المستفادة و لطائفهم المستفادة ان يتفهمها ممن يعرفها
 و كل شي رايته من هذا النوع فما يتوهم من لا تحقيق
 عنده انه مخالف ليس مخالفا بل بحسب تاويل اقوال اولياء الله تعالى
 هذا كلام النوروى بحروفه انتهى كلام السيوطي رحمه الله تعالى

و قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي دفع الله فى
 كتابه المنقذ من الضلال فى مدح طريق الصوفية مانصه و من
 اول الطريق يبتدى الهكاشفات و المشاهدات ثم يترقى الحال الى

(1) ف قبر الدين (2) بفتح تاي مشناه فوقانية و سكون ياي

مشناه تحتانية و نون و تام مشناه فوقانية نسبت به تينيات كه

دهيست بده فرسنگه از مصر

درجات يضيق عنها نطاق النطق ولا يحاول محبران يعبر عنها
ولا اشتمل لفظة على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى جملة
ينتهي الامر الى قرب يكاد يتحيل طائفة من الحلول و طائفة
الاتحاد و طائفة الاصول و كل ذلك خطأ انتهى

يعني ان القرب صحيح لكن التحيل لك القرب بحلول او
اتحاد خطأ إذ ليس ثمة شئ من ذلك و انما نطاق النطق يضيق
عن التعجير عما وجدته بوجهة لا يوهم الخطأ فلماذا قال النووي
بوجوب التأويل لاقوال الاولياء و قال القاضي حسين ابن معين
الدين الحسيني الشافعي رحمه الله تعالى اياك ان تتوهم من
لفظ الظهور و امثاله مما يطلقه الصوفية الحلول او الاتحاد كما
ظن بعض القارئ فان مقصود هذه الطائفة دقيق جدا لا تفي به
العبارة ولا تحملها الاشارة ولا يوجد لفظة تؤدي مرادهم بلا زيادة
ولا نقصان و كل ما قالوه في مسألة التوحيد فهو تقريب من
وجهة و تبعيد من وجهة آخر انتهى

و قال القاضي زين الدين زكريا بن محمد الانصاري القاهري
في كتابه اسنى المطالب و الحق ان طائفة ابن عربي النخيين
ظاهر كلامهم عند غيرهم الاتحاد هم مسلمون اخبار و كلامهم
جار على اصطلاحهم كساير الصوفية وهو حقيقة عندهم في مرادهم
و ان افتقر عند غيرهم ممن لو اعتقد ظاهرة عند كفر الى
تاويل ان اللفظ الاصطلاح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحى مجاز في
غيره من المعتقد منهم به معناه معتقد لمعنى صحيح وقد نص على ولاية
ابن عربي جماعة علماء عارفون بالذات منهم الشيخ تاج الدين بن
عطاء الله و شيخ عبد الله الشافعي ولا يقدح فيه و في طائفة ظاهر
كلامهم المذكور عند غير الصوفية لها قلنا ولان قد يصدر عن
العارف بالذات اذا استغرق في بحر التوحيد و العرفان بحيث
يضمحل ذاته في ذاته و صفاته في صفاته و تغيب عن كل
ما سواه عبارات تشعير بالحلول و الاتحاد لقصور العبارة عن بيان
حالة الذي ترقى اليه و ليست في شئ منها انتهى

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة في ترجمة
الشيخ عبد الله بن اسعد اليافعي دفع الله به مانصة و حفظ
عن التعظيم لابن العربي و المبالغة في ذلك انتهى

قال العلامة الشيخ شهاب الدين بن احمد بن حجر الهيتمي
ثم الهى في تحقيقه بعد تفسير الردة بانه قطع الاسلام بنحية
الكفر او قول كفر عن قصد مانصة فلا اثر بسبق لسان او اكراه
و اجتهاد و حكاية كفر و شطح و في حال غيبة² او تاويله بما هو
مصطلح عليه بينهم و ان جهلة غيرهم اذ اللفظ المصطلح عليه
حقيقة عند اهله فلا يحترض عليهم مخالفة لاصطلاح غيرهم كما
حقق الكلام و غيره و من ثمة زل كثير في التهويل على
مدققي الصوفية بما هم بريئون منه و يتروك النظر في من تكلم
باصطلاحهم المقرر في كتبهم قاصداً له مع جهلة به و الذى
ينبغي بل يتعين وجوب منعه بل لوقيل بمنع غير مشتهر
بالتصوف الصادق من التكلم بكلماتهم المشككة الامح نسبتها اليهم
غير معتقد بظواهرها لم يبعدلان فيه مفسد لا تخفى انتهى

و قال الشيخ ابن حجر الهى ايضا في فتاويه في جواب
سؤال عن الشيخ محي الدين بن عربى و مطالعة كتبه مانصة
الذى اثرها عن اكابر مشايخنا العلماء الحكماء الذين يستسقى
بهم الغيث و عليهم المصول و اليهم المرجع في تحرير
الاحكام و بيان الاحوال و المعارف و المقامات و الاشارات ان
الشيخ محي الدين ابن عربى من اولياء الله تعالى العارفين
و من علماء العاملين و قد اتفقوا على انه كان اعلم اهل زمانه
بحيث انه كان في كل فن من الفنون متبوعا لا تابعا واحدا
في التحقيق و الكشف و الكلام على الفرق و الجهم بدر لايجارى و
امام لا يخالط ولا يمارى و انه اوسع اهل زمانه و الزمهم للسنة
و اعظمهم مجاهدة حتى انه مكث ثلاثة اشهر على وضوء واحد
و قس على ذلك ما هو من سوابقه و لواحقه و وقع له ما هو

اعظم من ذلك و منه لها صنف كتابه الفتوحات الحكيمه وضحة
على ظهر الكعبة ورقا من غير وقاية عليه فمكث على ظهرها
سنة لم يجسه مطر ولا اخذ منه الريح ورقة واحدة مع كثرة
الرياح و الامطار بهكشة فحفظ الله كتابه هذا من هذين الضدين
دليل و اى دليل و علامة اى علامة على انه تعالى قبل منه هذا
الكتاب و حمد تصنيفه له فلا ينبغي التعرض و الازكار عليه فانه
السم القاتل لوقت كعاشاهدانه و خبرناه فى اناس حق عليهم
من الهقت و سوء العقاب ماوجب لهم التعرض لهذا الامام
المعارف بالاذكار حتى استاصل شافتهم و قطع دابرهم فاصبحوا
لا يرى الامساكنهم فعيانا بالله من ادوالهم و تضرعا اليه بالسلامة
من اقوالهم و اما كتبه فانها مشتملة على حقايق يعرفهم الاعلى
المعارفين الصلحى من الكتاب و السنة المطالعين على حقايق
المعارف و عوارف الحقايق فمن لم يصل لهذه المرتبة يخشى
عليه منها مزللة القدم و الوقوع فى نهاية الحيرة و الندم كما
شاهدناه فى اناس جهال اومضوا بهطالحتها فخلعوا ربقة الاسلام
و التكاليفات الشرعية من اعتاقهم الى ان قال فمن لم يكن
ممن اتقن العلوم الظاهرة و الباطنة و نظرفيها فهم خلاف
المراد فضل و اضل انتهى

و قال فى موضع آخر من فتاويه و قد سئل ما حكم مطالعة
كتب ابن عربى و ابن الفارض ماذصة حكمها ان مطالعة كتبها
جائزة بل مستحبة فكم اشتهلت تلك الكتب الجليلة على فائدة
لا توجد فى غيرها و عايده لاتنقطع هواطل غيشتها و كم رمزت
فى رموز لايفهمها المعارفون فلا يدوم حول حومة حماها الا الربانيون
الذين هم بين بواطن اسرار الشريعة الخراء و احكام ظواهرها
على اكمل ماينبغي جامعون فذلك كانوا بفضل موافيقها محترفون
و على ما فيها من المعارف و المقامات معولون و انه قد طالع
هذه الكتب قوم عوام جهلة طغام غفلة عن اصطلاح القوم

السالمة عن المذخور و اللوم فذلك ضعف افهامهم و زلت
 اقدامهم و فهموا منها خلاف المراد و اعتقدوا صوابا فغاوا منه
 يوم التنازع و الحدوا في الاعتقاد الى ان قال و الحق عدم الازكار
 و التسليم فيها برز عن اولئك الائمة الاطهار مع التشديد على
 الجهلة بالقواعد و الاصطلاحات في مطابقة تلك الكتب انتهى
 و قال في موضع آخر في فتاويه و قد سئل بها لفظه ماتقولون
 في ابن عربي هل هو على طريقة الهدى ام نهج الهوى و هل
 صح تكفيره او لا وهل قال احدا منه على الصواب او لا اوضحوا لنا
 حاله مانصه الشيخ محي الدين بن عربي رحمه الله و رضى عنه
 امام جمع بين العلم و العمل كما اتفق على ذلك المنكرون به
 كيف وقد ذكر بعض المنكرين عليه في ترجمته انه كان وصل
 مرتبة الاجتهاد و حينئذ فاسلامه متيقن و كذلك علمه و علمه و
 زهاده و ورعه و وصوله في الاجتهاد في العبادة الى ما لم يصل
 اليه اكابر اهل الطريق و اذا تقرر ان هذا كله معلوم من حاله
 فالاصل بقاؤه عليه الى ان مات فلا يجوز الاقدام على تنقيصه
 بمجرد الشهود و التخيلات الى ما لا سند لها يفيد به بل مستصحب
 من اسلامه ما علم و محارفة و علومه هذا ما يتعلق بذااته و امر
 الكتاب المنسوب اليه فالحق انه واقع فيها ما يذكر ظاهرة و
 المصدقون من مشايخنا و من قبلهم على تاويل تلك المشكلات
 بانها جارية على اصطلاح القوم و ليس المراد منها ظواهرها الى
 ان قال و الحاصل انه يتعين على كل من اراد سلامة دينه
 ان لا يحتقد في ابن عربي خلاف ما علم عنه في حياته من
 الزهد و العبادة وقد ظهر لي من الكرامات ما يويد ذلك منها
 ما حكاه صاحب القاموس انه لما فرغ من تأليف كتابه الفتوحات
 الهيكلية جعله وهو ورق مفرق على ظهر الكعبة فبكث سنة لم
 تطير الريح منها ورقة ولا وصلت اليها قطرة مطر على امطارها
 و ريادها فاسلامه تلك الاوراق من المطر و الهواء مع مكشها
 سنة على السطح من الكرامات الباهرة الدالة على اخلاصه في
 تأليف هذا الكتاب و انه يرى ما نسب اليه في غير غيرة انتهى

ذفي القول بالاتحاد اقول كلام هؤلاء الائمة في ذفي القول
بالاتحاد المردود في العلم الكلام عن الشيخ قدس سره صحيح
فان الشيخ قدس سره صرح بذفي الاتحاد في غير ما كتاب من
كتبه فمن ذلك انه قال في الباب ٥٥٨ من الفتوحات بعد بسط
الكلام في حضرت التوسم و هذا على ان العالم ماضو عين الحق
و انه ماضو ما ظهر في الوجود الحق اذ لو كان عين الحق ماضو
كونه بدية انتهى

و قال في هذا الباب ايضا في قوله تعالى و عنده مفاتيح الغيب
لا يعلمها الا هو ان الله سبحانه يعلمها و ذفي العلم عن كل ما سواه
فانتم في هذه الآية و اعلمك انك لست هو اذ لو كنت هو كما تزعم لعلمت
مفاتيح الغيب بذاتك و مالا تعلم الا بهوقف فلست عين الموقف انتهى
و قال في شرح التجليات لها ظهر الامكنات باظهار الله تعالى لها و
تحقق ذلك تحقيقا لا يمكن للممكن ان تزيل هذه الحقيقة ابدا فبقى
مترواضا لكبرياء الله تعالى خاشعانه و هذا متحدة الابد و هي عبارة
عن معرفة العبد بحقيقة و من ههنا يعلم حقيقة قوله كنت
سبعة و بصرة الحديث و لما لاح من هذا المشهد لبعض الضعفاء لا يح
قال ان الحق فسكر و صاح ولم يتحقق بعينه عن حقيقة انتهى
و ذلك لان حقيقة من المحدثات الشابتة في نفس الامر لكنه
تعالى افاض نور الوجود على الحقيقة العدمية فتعين بهتضاها
كما قال في اول الفتوحات المحدثات الذي اوجد العالم من عدم و
وعدمه فمن لم يغيب عن حقيقة يشهدانه معدوم ظهر فيه
الوجود و تعين بحسب استعداد و الوجود ليس ذاتيا له بل
الله الذي افاض من نوره عليه و الكمالات كلها تابعة لوجود
المفاض و لهذا قال كنت سبعة و بصرة فيتموضع الله و من غاية
عن حقيقة العدمية و لاح له الوجود المتجلى بكمالاته المتعينين
بهتضي استعداد حقيقة العدمية سكر فنطق بهايه دل على انه لم
يتحقق انه وجود في عدم و بالله الهدي

و قال في كتاب المعرفة اذا كان الاتحاد مصير الذاتين واحدة فهو محال لانه ان كان عين كل واحد منهما موجودا في حال الاتحاد فهما ذاتان فان عدمت العين الواحدة وبقيت الاخرى فليست الا واحدة انتهى

و قال في كتاب الياء وهو كتاب الهو الاتحاد محال فان المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقول انا فليس باتحاد اذن فانه الناطق عندك الانت فاذا قلت انا فانت لاهو فانك لا تخلو ان تقول انا باذانيته او باذانيته فان قلتها باذانيته فانت لاهو و ان قلت باذانيته فما قلت فهو القايل انا باذانيته فلا اتحاد البتة لامن طريق المعنى وامن طريق الصورة و القايل من العلماء ان لا يخلو اما ان يعرف الهو او لا يعرف فان عرف الهو فقولنا انا على الصهو غير جائز و ان لم يعرف تهين عليه الطلب و استغفر من انا استغفار المذنبين انتهى

و قال قاضي القضاة بتونس ابو عبد الله البقي الهالكي في كتابه تحرير المطالب في شرح الحقيقة ابن الحاجب و اعلم ان من الناس من نسب القول بالاتحاد الى الصوفية بل الى الكمل منهم و هذا اذ ياتوهم من ليس له الاطلاع و الاشراق على احوالهم و تدقق اصطلاحهم الى ان قال فاذا سمعت وليا من اولياء الله يقول سبحان او اذا الحق و انا هو او غير ذلك فلا تتوهم انه يشعر باذانيته حتى يتوهم انه ثبت موهول قضيته لنفسه بل اذانيته التي اخبر عنها فيه انها اذانيته الحق تعالى و اما اذانيته الجيد فلا شعور له بها لعدم صورتها من ذهنة و حسنة فكيف يخبر عما لا شعور له به بل ذلك النطق الخبري صنع الله الذي انطق كل شئ و فخرنا عن ذاته جل و على انتهى

و اما ما نقل الشيخ ابن حجر الهيكلي عن بعضهم في ترجمة الشيخ محي الدين انه كان وصل مرتبة الاجتهاد فذلك مبلغ علمه فيه الشيخ دفع الله قد حصلها مقام القربك^١ و الولاية الممهدي و

الاخذ عن الله تعالى وهو مقام اعلى من مقام الاجتهاد كما يتضح
 ذلك مما قال الشيخ نفع الله به في الباب حيث قال ورثه محمد
 خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين الذين لهم
 الاجتهاد في نصيب الاحكام بمنزلة الرسل الذين كانوا قبلة بالزمان
 فمن ورث محمد صلى الله عليه وسلم في جميعه فكان له من
 الله التعريف بالحكم وهو مقام اعلى من الاجتهاد وهو ان يعطيه
 الله بالتعريف الالهي ان حكم الله الذي جاء به رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في هذه المسئلة كذا فيكون في ذلك الحكم بمنزلة
 من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم و اذا جاء الحديث
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجع الى الله فيه فيعرف صحة
 الحديث من سقته سواء كان الحديث عند اهل النقل من الصحاح
 او مما تكلم فيه فاذا عرف هذا فقد اخذ حكمه من الاصل وقد
 اخبر ابو يزيد بهذا المقام اعنى الاخذ عن الله عن نفسه انما
 فقال فيها رويما عنه يخاطب العلماء اخذتم علمكم ميتا عن ميت
 و اخذنا علمنا عن الحق الذي لا يهوت ولما بحمد الله في هذا المقام
 ذوق شريف فيها تعبدنا به الشرع من الاحكام وهذا مما بقى
 لهذه الامة وهو التعريف لا التشريع و اما اهل الاجتهاد فاحكامهم
 تشريع الشرع اذا اخطاوا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
 المقرر لذلك الحكم فما هو تشريع لهم و انما هو تشريع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فاذا اصاب المجتهد فهو صاحب نقل شرع
 كل ذلك في نفس الامر فان المخطئ من المجتهدين و المصيب
 واحد لابعينه لكن المصيب في نفس الامر ناقل و المخطئ في
 نفس الامر مقرر حكم مجهول لم يعلم الا عند نظر هذا المجتهد
 فهو معلوم عند الله قبل كونه فما قرر الشارح وهو الرسول الا
 الحكم المهيمن المعلوم عند الله و ما هو عنده معلوم على التفصيل
 و التبيين فكان حكم المجتهد المخطئ تشريع لا تشريع اهل الله ما لهم
 حكم في الشرع الا ما هو المحكوم به عين اليقين عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهم الورثة على الحقيقة فان الوارث على الحقيقة لا يرث الا بها كان ملكا للمورث عنه اذا مات عنه و حكم المجتهد المخطئ ما هو ملك غيرحتى يرث عنه فليس بوارث لانه ما عنده سوى تقرير ما اداة اليه نظره ذلك اباح له رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كالحصبة لا نصيب لهم في الميراث على اليقين انما لهم ما بقى بعد اخذ الفرائض انتهى

فقال الشيخ دفع الله به في كتاب مقام القربة و من هذا المقام حكم المجتهدين علماء الاسلام اذا اجتهدوا يلوح لهم منه تجليات الاحكام بتحريرها ولا يحرفونها فيمنسبونها الى نظره لجهلهم بهذه المرتبة ثم اذا رؤاها على من ليس بمجتهد وهو يدكر وقد اخذ ذلك بعينه من غير طريقة الاجتهاد المعلوم و اختلف الطريق و اتخذ الحكم قالوا هذا لا يجوز ولا يدل ولا وقيل لهم هذه الشروط التي وضعتوها للمجتهدين في دين الله هل هي وضعكم او نقلتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان عن وضعكم فكيف يحتجون به على انحصار الاجتهاد فيها و الذي تذكرون عليه بقول الاجتهاد و طريقة اخرى و ان كنتم نقلتها عن الكتاب و السنة او الاجماع فهاثوا الدليل سلطنا ان ما شرطتموه في المجتهد شروط فيه و نطالبكم بها اذا حصرتم وجوه الاجتهاد في ذلك بل نقول تلك شروط المجتهد العقلي ولا اجتهاد طريقة اخرى وهي تصفية النفس و تزكيتها و تحليتها بالاخلاق الحميدة و تخلقها بالخلق الرباني لشهودها و استعدادها بقبول العلوم من الله تعالى فاذا صفى المحل بهذا النوع من التصفية لاح له علم الحق في مسئلة من مسايل الاحكام مثل ما لاح للمجتهد عندكم فاختلف الطريقان و اتحد الحكم فجاء وجه اخذتموه من الشافعي ولم تأخذوه مثلاً من شيبان الراعي صاحبه و العلم معه ليس لكم و انما لكم الاجتهاد و النظر و يخلق الله العلم

(1) ح وهو (2) ح كالقصة (3) ح ح هـ اة السرود (4) ح و ح ح

(5) ح ولا جتهاد

عقیده ان كان في المعقولات او الحكم اذكان في الظننيات كذلك
صاحبها لا اجتهاد في التصفية و التهيؤ بالذقروالالتجاء الى الله
تعالى و صدق العزم في الاخذ وعدم الاتكال الى قوته و حوله
فيخلق الله عنه العلم عقب هذا الفعل مثلكم ثم اذكركم لو
انصفتكم فيها انتم بسبيلكم و تمتظرون فيها وقي به هذا الحاكم
الجهلي هل قال به احد في المجتهدين المتقدمين ولو انفراد به
واحد منهم ربما وجدته ثم اذا وجدته صار دقا عندهم بعد
ما كان باطلا و فسقا و ما شهد لكم بعضهم ذلك الذي استندتم اليه
غايةكم ان تقولوا اجتهادنا اذا الى تصديق ذلك و تكذيب هذا
وهو محل النزاع² فانه يحذف عنا و عنكم ما يعطى طريقنا في ضمنكم
و انها اوردها هذا تنبيهها لخلافكم عسى ان ينصف و يرجع انتهى

اصل چهل و ششم در ذكر عقايد حقه كه حضرت

شيخ اكبر متدين و معتقد است

بدانكه اين اصل ضرورى است تا جميع صوفيه در عقايد
خود ازحد آنچه امام ايشان فرموده تجاوز نكنند و هر جا كه
قول از شيخ يا كسى از اكابر صوفيه خلاف اين ذصوص بينند اگر
قدرت و امكان دارد راجع باین ذصوص سازد و الا معترف بقصور
ادراك خود شده نه باقرار ظاهر آن گرفتار الحاد و زندقه شود
و نه باذكار باطن آن اسير خذلان و تفرقه

قال الشيخ الاكبر في اول الفتوحات³ وصل يتضمن ما ينبغى
ان يعتقد في المعلوم وهى عقيدة اهل الاسلام مسلمة من غير
نظر الى دليل ولا الى برهان فيها اخوانى و اخواتى المومنين ختم الله
لنا ولكم بالحسن لها سمعت قوله تعالى عن نبينا هود عليه السلام
حين قال لقومه المكدبين به و برسالتك اذى اشهد الله و
اشهدوا اذى برى⁴ "مها تشركون فاشهد عليكم السلام قومه مع
كونهم مكدبين به على ذنوبهم بالبراءة من الشرك بالله و الاقرار
بوحدةانيتك لها علم عليه السلام ان الله سبحانه سيقف العالم

كله بين يديهم و يسالهم في ذلك الموقف العظيم الاهول حتى
يودي كل شاهد شهادته و يودي اهادته و اليهودن يشهد له كل من
سمعه و لهذا يدبر الشيطان و له ضراط حتى لا يسمح نداهه فيلزمه
ان يشهد له فيكون من جهله من يسعى في سعاده وهو عدو
مض ليس له اليها خيرا البتة لعنه الله و اذا كان العدو لايدان
يشهدك بها اشهدته به على نفسك لان ذلك الشاهد الحق يعطى
ذلك بحقيقه فاخبري ان يشهداك وليك و حبيبك و من هو على
دينك و اخبري ان تشهده انت في الدار الدنيا على نفسك بالوحدانية
و الايمان فيها اخوتي و يا احبائي رضى الله عنا و عنكم اشهدكم
عبد ضعيف مسكين فقير الى الله تعالى في كل لحظة و طرفه
مولف هذا الكتاب ختم الله له و لكم بالحسن اشهدكم على نفسه
بعد ان اشهد الله تعالى و جل و علاذكمه و من حضر من الروحانيين
او سمع انه يشهد قولا و عقدا ان الله تعالى اله واحد لا ثاني له
في الروهية منزهة عن الصاحبة و الولد مالك لا شريك له ملك
لا وزير له صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار الى
موجد يوجد بل كل موجود سواء مفتقر اليه تعالى في وجوده
فالعالم كله موجود به وهو موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده ولا
نهاية لبقائه بل وجود مطلق مستمر قائم بنفسه ليس بجوهر
متميز فيقدر له المكان ولا يعرض فيستحيل عليه البقاء ولا بجسم
فتكون له الجهة و التلقاها مقدس عن الجهات و الاقطار مرثى بالقلوب
و الابصار استوى على عرشه كما قاله و على المعنى الذى اراده كما
ان العرش و ما سواه به استوى وله الآخرة و الاولى ليس له مثل
معقول ولادلت عليه العقول لا يحدده زمان ولا يقلده مكان بل كان
ولا مكان وهو الآن على ما عليه خلق المتكمن و المكان و انشاء
الزمان و قال اذا الواحد الحى الذى لا يؤوده حفظ المخلوقات ولا ترجع
اليه صفة لم يكن عليها من صفة المصنوعات تعالى ان تهلله
الحوادث او يحلها او ان تكون قبله او ان تكون بعده بل يقال
كان ولا شى معه فان القبل و البعد من صيغ الزمان الذى ابدعه

فهو القيوم الذى لا ينام و القهار الذى لا يرام ليس كمثله شى
 خلق العرش و جعله حد الاستواء و انشاء الكرسي و اوسعته الارض
 السماء اخترع اللوح و القلم الاعلى و اجراه كاتباً بجهله فى خلقه
 الى يوم الفصل و القضاء ابدع العالم كله على غير مثال سبق و خلق
 الخلق و اخلق الذى خلق انزل الارواح فى الاشباح امناء و جعل
 هذه الاشباح المنزلة اليه الارواح فى الارض خلفاء سفراءنا مافى
 السموات و مافى الارض جميعاً منه فما تحرك ذرة الا اليه و عنده خلق
 الكل من غير حاجته اليه ولا موجب اوجب ذلك عليه لكن علمه
 سبق بان يخلق ما خلق فهو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن وهو
 على كل شى قدير احاط بكل شى علماً واحصى كل شى عدداً يعلم
 السرو اخفى يعلم خائنة الاعيين و ما تخفى الصدور كيف لا يعلم
 شيئاً وهو خلقه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير علم الاشياء
 منها قبل وجودها ثم اوجدها على حد ما علمها فلم يزل عالمها بالاشياء
 لم يتجدد له علم عند تجدد الانشاء بعلمه اتقن الاشياء و احكمها
 و بده حكم عليها من شاء و حكمها علم الكليات على الاطلاق كما علم
 الجزئيات باجماع من اهل النظر الصحيح و اتفاق فهو عالم الخيب
 و الشهادة فتعالى الله عما يشركون فعال لها يريد فهو الهريد للكاينات
 فى عالم الارض و السموات لم تتخلق قدرته تعالى بايجاد شى حتى
 ارادة كما انه لم يرد سبباً حتى علمه اذ يستحيل فى العقل ان
 يريد ما لا يعلم او يفعل المختار و الممكن من ترك ذلك الفعل ما لا
 يريد كما يستحيل ان توجد نسب هذه الحقائق فى غير حق كما يستحيل
 ان تقوم هذه الصفات بتغير ذات موصوفة بها فى الوجود طاعة ولا
 عصيان و لربح و لا خسران ولا عبيد ولا حرو ولا برد ولا حرو ولا حيوة ولا
 موت ولا حصول و لا فوات ولا نهار و لا ليل ولا اعتدال ولا ميل ولا بدول
 بحر ولا شفع ولا قطر ولا جوهر ولا عرض ولا صفة ولا مرض ولا فرح ولا
 ترح ولا روح ولا شبح ولا ظلام و لا ضياء و لا ارض ولا سماء ولا تركيب ولا
 تحليل ولا كثير ولا قليل ولا غداة ولا اصيل ولا بياض ولا سواد ولا رقاد
 ولا سهاد و لا ظاهر و لا باطن ولا متحرك ولا ساكن ولا يابس ولا رطب ولا

قشر ولا لب ولا شئ من المتضادات و المختلفات و الهمثالثات الا وهو
مراد للادق تعالى و كيف لا يكون مراد له وهو اوجده فكيف يوجد
المختار مالا يريد لا راد لامره ولا معقب لحكمه يوتى الملك من
يشاء و ينزع الملك ممن يشاء و يعجز من يشاء و يذل من يشاء
و يهدي من يشاء و يضل من يشاء ماشاء كان و هالم يشاء لم يكن
لوا جتمع الخلايق كلهم علم ان يريدوا شيئا لم يرد الله تعالى
ان يريد و ما اراد و ما يفعلوا شيئا لم يرد الله ايجاده و اراده عند
ما اراد منهم ان يريدوه ما فعلوه ولا استطاعوا على ذلك ولا اقدرهم
عليه فالكفر و الايمان و الطاعة و العصيان من مشيئة و حكمه و
ارادته ولم يزل سبحانه موصوفا بهذه الارادة از لا و العالم محدود
غير موجود و ان كان ثابتا في العلم في عينه ثم اوجد العالم
من غير تفكير ولا تدبير عن جهل او عدم علم فيعطيه التفكير
و التدبير علم ما جهل جل و على عن ذلك بل اوجده عن العلم
السابق و تعيين الارادة المنزهة الازلية القاضية على العالم بها
اوجده عليه من زمان و مكان و احوال و احوال فلا يريد في الوجود
على الحقيقة سواه اذ هو القائل سبحانه و ماتشاون الا ان يشاء الله
وانه سبحانه كما علم فاحكم و اراد فخصص و قدر فاجد كذلك
سمع و رأى ماتحرك او سكن او نطق في الوري من العالم الاسفل
والاعلى لا يجيب سمعه البعد فهو القريب ولا يجيب بصره
القرب فهو البعيد يسمع كلام النفس في النفس و صوت
الهامة الخفية عند¹ اللمس ويرى السواد في الظلمة و الهام في الهام ولا
يجيب الامتزاج ولا الظلمات و لا النور وهو السميع البصير تكلم
سبحانه لاعن صوته متقدم ولا سكوت متوهم بكلام قديم
ازلي كسائر صفاته من علمه و ارادته و قدرته كلم به مرسى
عليه السلام سماء التمزيل و التوراة و الزبور و الانجيل من
غير تشبيه ولا تكييف فكلامه سبحانه من غير لهجة ولا لسان كما
ان سمعه من غير اصمخة ولا آذان كما ان بصره من غير

حقيقة ولا اجفان كما ان ارادته من غير قلب ولا جفان كما ان
 علمه من غير اضطرار ولا نظر في برهان كما ان حياته من
 غير بخار تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان كما ان ذاته
 لا تقبل الزيادة و النقصان فسبحانه سبحانه من تقييد و انه عظيم السلطان
 عظيم الاحسان جسيم الامتنان كل ماسواه فهو عن جوده فايض
 و فضله و عدله الباسط له و الفاضل اكمل صنع العالم و ابدعه
 حين اوجده و اخترعه لا شريك له في ملكه و لا مدبر معه في ملكه
 ان انعم فنعمر فذلك فضله و ان ابدى فحسب فذلك عدله لم
 يتصرف في ملك غير فينسب الى الجور و الحيث ولا يتوجه
 عليه لسواه حكم فيتصرف بالجزم لذلك و الخوف كل ماسواه تحدث
 سلطان قهره و متصرف عن ارادته و امره فهو الهام نفوس المكلفين
 التقوى و الفجور وهو المتجاوز عن السيئات من شاء و الآخذ بها
 من شاء ههنا و في يوم النشور لا يحكم عدله في فضله ولا فضله
 في عدله اخرج العالم قبضتين و اوجد لهم منزلتين فقال هولاء
 للمجنة ولا ابالي وهولاء للنار ولا ابالي ولم يحترض عليه محترض
 هناك اخلا موجود كان ثم ثوابه فاكل تحدث تصريف اسماؤه فقبضة
 تحدث اسماء بلائه و قبضة تحدث اسماء آلائه و لو اراد سبحانه ان
 يكون العالم كله سحيذا لكان او شقيا لما كان من ذلك في شان
 لكنه سبحانه لم يرد فكان كما اراد فلهم الشقى و السعيد ههنا و
 في يوم المحاد فلا سبيل الى تبديل ما حكم عليه القديم وقد قال
 تعالى في الصلوة هي خمس وهي خمسون ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام
 للمعبود لتصرفي في ملكي و انفاذ مشيئتي في ملكي و ذلك لدقيقة
 عهيت عنها الابصار و البصائر ولم تعثر عليها الافكار ولا الضمائر
 الابو هب الهى وجود رحمانى لمن اعتنى الله تعالى من عبادة و سبق
 له ذلك في حضرة الشهادة فحلم حين اعلم ان الالهوية اعطيت هذا
 التقسيم و انما من رقائق القديم فسبحان من لا فاعل سراة ولا موجود
 بذاته الاياته و الله خالقكم و ما تعملون ولا يسال عما يفعل وهم

يسألون فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين و كما شهدت
الله سبحانه وملائكته و جميع خلقه و اياكم على نفسي بتوحيده
ذلك اشهد سبحانه وملائكته و جميع خلقه و اياكم على نفسي
بالايمان بمن اصطفاه و اختاره و اجتجاه من وجوده ذلك سيبدأ
و مولانا ممددا صلى الله عليه وسلم الذي ارسله الى جميع الناس
كافة بشيرا و نذيرا و داعيا الى الله بانه و سراجا منيرا فبلغ
صلى الله عليه وسلم ما انزل من ربه اليه و ادى امانته و نصحه امته
و وقف في حجة و داعية على كل من حضر من اتباعه فخطب و ذكر
و خوف و حذر و بشر و انذر و وعد و اوعد و امطر و ارعد و ما
خص بذلك التذكير احدا دون احد عن اذن الواحد الصمد ثم قال
الاهل بلغتم فقالوا بلغتم يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم
اللهم اشهدوا اني مومن بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم مما علمت
و ما لم اعلم فها جاء به فقرران الهوت عن اجل مسمى عند الله
اذا جاء لا يوفى فاذا مومن بهذا ايهانا لاريب فيه و لا شك كما امنتم
و اقررت ان سوال فتاوى القبر رحق و عذاب القبر رحق و بعث الاجساد
من القبور حق و العرض على الله حق و الدفون حق و الهيزان
حق و تطاير الصدق حق و الصراط حق و الجنة حق و النار حق
و فريق في الجنة و فريق في السعير حق و كرب ذلك اليوم على
طايفة حق و طايفة اخرى لا يحزنهم الفزع الاكبر حق و شفاعت
الملائكة و النبيين و المؤمنين و الخراج² ارحم الراحمين بعد الشفاعة
من النار من شاء حق و جماعة من اهل الكبائر المؤمنين يدخلون
جهنم ثم يخرجون منها بالشفاعة و الامتنان حق و التابيد للمؤمنين
في النعيم المقيم حق و التابيد للكافرين و المنافقين في العذاب
الاليم حق و كل ما جاء به الكتاب و الرسل من عند الله علم
او جهل حق فهذه شهادتي على نفسي امانة عند كل من وصلت اليه
ان يوديعها اذا سئلها حيث ما كان دفعنا الله و اياكم بهذا الايمان
و ثبتنا عليه عند الانتقال من هذه الدار الى الدار الحيوان و احلنا

منها دار الكرامة و الرضوان و حال بيننا و بين دار سراديبها
 من قطران و جعلنا من العصاة التي اخذت الكتب بالايهان و
 من انقلب من الدوح وهو ريان له و ثقل له الميزان ثبت
 منه على الصراط القدامان انه المنعم الهسان و الحمد لله الذي
 هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل
 ربنا بالحق

اصل چهل و هفتم در ايراد فقرات چند از كلمات اكابر اوليا مشتمل بر اصول كليات سيرة سلوك

قال الشيخ الاكبر في الفص الهودي -

فلا تنظر العيين الا اليه

ولا يقم الحكيم الا عليه

فمن له و به في يديه

و في كل حال فاذا لديه

ولهذا يذكر و يعرف و ينزه و يوصف فمن رأى الحق منه
 فيه بعينه فذلك العارف و من رأى الحق منه فيه بعينه
 نفسه فذلك غير العارف و من لم يرى الحق منه ولا فيه و
 انتظر ان يراه بعينه نفسه فذلك الجاهل و بالجملة فلا بد لكل
 شخص من عقيدة في ربه يرجح بها اليه و يطلبه فيها فاذا
 تجلى له الحق فيها عرفه انه ربه و اقرب به و ان تجلى له في
 غيرها انكره و تعوذ منه و اساء الادب عليه في نفس الامر وهو
 عند نفسه انه قد قاذب¹ محبة فلا يهتم بمعتقداتها الا بها جعل في
 نفسه فالله في الاعتقادات بالجعل فماروا² الا نفوسهم و ما جعلوا
 فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالذات هو عين مراتبهم في
 الروية يوم القيمة و قد اعلمتكم بالسبب الموجب لذلك فاذا
 ان تتقيد بقيد مخصوص و تكفر بها سواء في فوقك² خير كثير
 منه بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولى³

لصور المحتقدات كلها فان الله تعالى اوسع و اعظم من ان يحد صوره
 عقد دون عقد فانه يقول فانيها تولوا فشم وجه الله وما ذكرنا
 من اين و ذكر ان ثم وجه الله و وجه الشئ حقيقته فنهجه بهذا
 قلوب العارفين لئلا يشغلهم العوارض في الحيوه الدنياه عن
 استحضار مثل هذا فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض في
 وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور و شهود^۱ انتهى
 كلامه قدس سره

شيخ كريم الله چشتي در رساله كشكول مي فرمايد

لقبه بعض كبراء طريقه قدس اسرارهم فرموده اند . اتم التوجهات
 بدحضرت حق تعالى و اكمل مراتب حضور سبحانه غفر بجهانه
 اينست كه بعد تعطيل قوى جزئيه ظاهره و باطنه از تصرفات
 مختلفه و بعد تفريخ خاطر از هر علم و اعتقاد بلك از همه
 ماسوى توجه بكنى بدحضرت او تعالى بر آنچه او در واقع است
 به آنكه مقيد كنى به تنزيه ياتشبيه بل توجه كنى توجه
 اجهالى هيولانى الصفة كه قبول كند همه صورت را مستحسنه
 و مستزكره مدسوسه و غير مدسوسه با توحيد عزيزيت و جهميت
 و اخلاص تام و مواظبت برين حالت برسبيل درام يا اكثرا
 احوال من غير فتور و توزع خاطر و تشتت عزيزيت و با جزم
 آنكه كمال او سبحانه تعالى مستوعب جميع اوصاف است خواه حسن
 آن و صف مدرک شود يا نشود و باجزم آنكه عقل و فكر و وهم
 را مجال آن نيست كه گرد سرادقات اقرار او تواند گشت پس
 او چنان است كه او هست اگر بخواهد ظاهر شود در هر صورتى
 از صور عوالم و در همه صور همه عوالم و اگر خواهد منزله
 شود از همه

لقبه سزاوار آن است كه سالک ملاحظه كند وجود
 را از همه مبداء مراتب تجليات و نصب الحيين گرداند اين
 ملاحظه را پس بپيوند در واقع مگر وجودى مطلق وجود مطلق
 اينجا اطلاق قيد وجود است كه بشرط لا اعتبار كرده اند و

وجودی مقید و حقیقی من حیث کما به معنی لا بشرط است باقی
که در هر دو قسم واحد است و اطلاق و تقيید از نسب و
اعتبارات است و دوام این ملاحظه مورد ذوق کشیر است

شیخ عبدالکریم جیلی رحمه الله علیه در انسان کامل میفرماید
و اعلم ان ادراک الذات هو ان تعلم بطریق الكشف الالهی اذک
زمان وهو ایاک و ان لا اتحاد ولا حلول و ان العبد عابد و ان
الرب رب لا یصیر العبد رباً ولا الرب عبداً فاذا قد عرفت هذا
القدر بطریق الكشف الالهی الذی هو فوق العلم و الحیان ولا
یکون الا بعد الحق و التحقق الذاتی و علامة هذا الكشف ان
تفنی اولاً عن نفسه بظهور ربیه ثم تفنی ثانیاً عن ربیه بظهور
سر الربوبیه ثم تفنی ثالثاً عن متعلقات صفاتک بهدقات ذاتک
فاذا حصل لک هذا حسیه فقد ادركت الذات لیس علی هذا فی
ذفس ادراک الذات زیاده

و در باب خامس از فصل احدیه میفرماید الاحدیة عبارة
عن تجلی ذاتی لیس للاسماء ولا للمصفات و لاشی هو موثرات هافیه
ظهور فی اسم بصرافته للذات الهجدة عن الاعتبارات و الامتیازات
الحقیقیة و الخلقیة و لیس لتجلی الاحدیة فی الاکوان مظهر اتم
اذا اشرقت فی ذاتک فنسبت اعتباراتک واخذت بک فیک عن
خواطرک مکثت اذنت فی اذنت من غیران ینسب الیک شیئاً فیها
یستحق من الاوصاف الحققة او هو لک من کل النعوت الخلقیة
فهذه الحالة من الانسان اتم مظهر الاحدیة فی الاکوان فافهم
انتهی کلامه

نعم الاستاذ و نعم المرشد من فقرات اکمل المتأخرین خواجة
عبداللہ احرار قدس سره بریدن و تهی شدن دل از غیر حق
سجدانه تعالی دلیل است بر مظهریت دل بر تجلی حق سبحانه
را بوصف احدیت که ذیل معارف بدقایق اسماء و صفات بی
این معنی متعذر است چه قاجلیت قبول عکوس اذوار تجلیات

ذات به تهی شدن از التفات بهرچه و سهت حدوث یافته است
 میسر نیست و تهی شدن دل موقوف افتاده است بر تجلی ذات
 بوصف احدیت حصول این محله را بعد از تحقق بایمان بالله
 و بر رسول الله و بها جاء من عند الله و من عند رسول الله صلی الله
 علیه و سلم و علی مراد الله و علی مراد رسول الله اسباب است
 از اتخاذ ریاضات که شریعت از اخذ آن منع نکرده است و
 دوام ذکر بشرط وجدان مذکور بوصف اندکسار و خضوع بکمال
 متابعت رسول الله صلی الله علیه و سلم لیکن هیچ سبب در
 تحصیل این نسبت قوی تر از آن نیست که بصدق و نیاز تمام
 مجالست جماعتی لازم وقت خود گرداند که باطن ایشان مظهر
 این تجلی گشته باشد و بسطوت این تجلی چنان وجود غیر از
 پیش بصیرت ایشان بر داشته شد و از شهود غیری بتمام آزاد
 گشته و بفناء حقیقی از مزاحمت شعور بخود غیر خود خلاص
 گشته بعد از تحقیق بفنای حق سبحانه تعالی ایشان را از نزد
 خود بوجود موهوب حقانی مشرف گردانیده از به خودی و سکر
 حال افاقت یافته دیگران را واسطه حصول سعادت حقیقیه که
 عبارت از فنا و بقا است شده درین مقام هیچ چیز از ممکنات
 ایشان را از شهود حق سبحانه محجوب نتواند گردانید پس
 واجب بر ازکیما آنکه در تخلیص از گرفتاری دل بوجود اکوان
 که بدقیقت حجاب عبارت ازین گرفتاریست باشیای که سبب
 خلاصی میشود تمسک نهوده خود را پیش از مردن خلاص گردانند
 اگر مناسب استعداد خود اشتغال بذکر دارند تقصیر و اهمال
 را در خود مجال ندهند و اگر در خود استعداد آن دانند که
 بصحبت ارباب شهود دل از گرفتاری زود تر خلاص می شود خود
 را بصحبت این گزیدگان بنگاه داشت آداب صحبت التزام
 کنند زمانی خلاصی دل از گرفتاری بغیر حق بدقیقت زمانی
 وصول و شهود است چون دل از مزاحمت شعور بوجود خود
 و از وجود غیر نجات یافت غیر از گرفتاری بشهود حق سبحانه
 تعالی هیچ نیست مصرم

بلا و محنت شیرین که جز با و دیاسازی

بعد از آن که بسطوت ذی مادون حق دل از غبار التفات
بغیر حق آزاد گشت غیر اثبات حق هیچ نماند شهر

تیغ لا در قتل غیر حق براند
در دگرزان پس که غیر لا چه ماند

ماند الا الله باقی جمله رفت
شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت

زمان غیب از مادون حق سبحانه تعالی بدقیقت زمان
وصول و شهود و وجود است زیادت از آن نیست که بدکم الاعمال
بخواهیها را ارباب وجود و کشف پیش از تمکین درین معنی
ارباب ذوق را از بالغان این مقام عالی دشوده اند ظهور این
معنی مقدمه فنا است و مبشر است بظهور تباشیر صبح
سعادت وصول از مطلع احدیت که استغراق و استهلاک است
در شهود ذات بهزاهمت شعور بوجود غیری ملک درین مقاصد
اگر ترقی واقع شود شعورش از ذوق تجلیات اسماء نیز منقطع
شود اشارت آن بزرگ باین فرموده است که سالک میتواند
بود که متصف شود باوصاف حق سبحانه و تعالی فهو بعد
غیر واصل چه از وصل مقصود شهود ذاتی است بهزاهمت
شعور وجود کثرته مرتبه اوصاف باوصاف که مرتبه تجلیات
صفات است به کثرت از وجهی متعذر است اگر خواهی در
مقام حضور باحق سبحانه و تعالی از مکرر و وسوسه شیطان
آزاد باشی ملک را اطلاع بر حضور تو نشود ملک نفس
ترا و قوف بر حضور تو نشود بر تو باد که همنشینی بامردمی
کنی که دل ایشان در ذکر ذات مستغرق شده باشد و از خود
رهائی یافته تعبیر ازین معنی بعضی بشهود و بعضی بوجود کرده اند و
بعضی بتجلی ذات و بعضی بیاد داشت کرده اند اگر این سعادت
دست ندهد باید که طریقه ذکر یا طریقه توجه و جذب

خواجگان را قبول کرده همگی خود را در ورزش این طریقه
برسانی تابدین دولت عظمی که فوق آن متصور نیست بررسی
لیس وراء الله منتهی و ان الی ربک المنتهی لیس وراء عبادان قریب

عاشقان را شادمانی و غم او است
مزد کار و اجر خدمت هم ازو است

غیر معشوق از تماشائی بود
عشق نبود هرزه سودائی بود

عشق آن شعله است که چون بر فروخت
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

باید که شغل در نگاه داشت آگاهی باین وصف بود که
بر خروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مح
الله فتوری واقع شود تا برسد بانجا که به تکلف نگاه داشت او
همیشه این نسبت حاضر دل او بود و بتکلیف نتواند که این
صفت از دل دور کند گاه باشد که او را از خود تمام بستاند
نه از خودش خبر بود نه از وقوف قلبی به مقصود باید که
چون او را باز بخورد دهد بر طریقه مقرر در نگاه داشت نسبت
آگاهی کمال سعی بجا آرد تا فتوری بواسطه غرض نفسانیه باوراء
نیابد و دوار التجار و افتقار بصفت از کسار بجناب حق سبحانه
و تعالی قوی ترین نسبت است در دوار این نسبت باید که همیشه
از حق سبحانه و تعالی بوصف نیاز و بقاء این نسبت^۲ جوید
اگر بهر ابدی در نگاه داشت این صفت جوید اگر بهر ابدی
در نگاه داشت این نسبت سعی کند هنوز حق او گذارده نشود
غریب لایقضا دینیه گویا در شان این نسبت است محض مشاهده
نه آنست که حق سبحانه و تعالی بحاسه بصر توان دید چون
لمحه را از انوار به نهایت بر ارواح و اشباح تا فتن آرد جمله
را کان لم یکن چنان نیست گرداند که از ایشان نه نام داد
و نه نشان بلکه این بآن محض است که چون حضور دل بدقیقت

فکر که منزله است از حرف و صوت بواسطه مواظبت بر ذکر
 به درجه ترقی کند که دیگر را در حقیقت دل گنجایش نماند
 و این^۱ حال دل را مشاهده گویند و حق را مشاهده و کمال ذوق
 ازین مشاهده وقتی دست دهد که آگاهی او از وصف حضور
 میشود و حضوری باشد به مزاحمت شعور بحضور چه بمقدار
 شعور بحضور نقصانی در حضور حق سبحانه تعالی واقع شود
 ذات مقدس او از آن برتر است که در دیدن بصیرت دل
 آید فکیف که در نظر حس از اینجا است که عیش متعطلشان
 زلال وصال بمشاهده سری هرگز تسکین نیابد بلکه تشنگی بر
 ایشان زیاده گردد و الله اعلم بحقایق الامور

شبی سخن در محبت ذاتیه میرفت که عبارت است از ارتباط و تعلق
 بحضرت حق سبحانه و تعالی به آنکه آنرا سببی دانند یا موجب شناسند
 پاک میل و انجذاب است که بر دفع آن قدرت نباشد فرمودند
 که از دو پسرک در نواحی قاشکند این نسبت را یافتیم یکی
 دایم بگرد حلقه اصحاب مامیگشت و از دور می^۲ دشست و گردن
 کج میکرد و یگروز بجهت طهارت برخاسته بمجانب ابریق طهارت
 مسارعت نمود چون فارغ شدم از وی پرسیدم که سبب آمدن
 تو اینجا چیست و چند گرد این صحبت میگردی گفت من
 هم نمیتوانم اینقدر میدانم که هرگاه اینجا می آیم در باطن
 خود کششی بحضرت حق سبحانه و تعالی باز می یابم و خود
 را از همه بایسته ها خالی می بینم و ازان لذت عظیم بمن میرسد و
 چون بیرون میروم ازان نسبت تهی میشوم و آن پسرک دیگر
 صورتی بخاییت خوب داشت و با اصحاب مختلط بود و در آن نواحی^۳
 مردم بسیار بوی تعلق خاطر داشتند و اصحاب ما را نیز زبان
 مطهرن میداشتند گفتیم اورا عذر خواهیید که نیاید هر چند
 بمالجه کردند سود نداشت آخر در گریه شد و اضطراب بسیار
 کرد و گفت آخر شمارا درین چه فایده که من اینجا نیایم و

در ظاهر مرا مردم مشوش گردانند و در باطن من درکشاکش
افتد و ازین نسبت جهیت که اینجا راز خود باز می یابم دور می
افتد یاران وی را محذور داشتند کار او بجائی رسید که مغلوب این
نسبت شد بهشابه که بارها راه خانه خود میکرد و هرگاه که مارا باو
مهمی بودی چون از منزل بیرون آمدمی یا در خانه بودمی یا در راه بودمی و
چون خواستیم که او را کاری فرمائیم آن کار را کرده بودی یا میکردی
رهانیدن مرغ لاهوتی که محبوس قفس ناسوتی است به تاثیر
جذبه که لازم است مقام محبوس را که باز بسته بهتبعیت مصطفوی
است صلی الله علیه و سلم میسر گردد فعلیک باتباعه صلعم ان كنت
متوجه الى حقيقة الحقائق التي لها وجه في كل موجود و بحقيقة
الموجودات كدنيا اشارت والله المشرق والمغرب فانيها قولوا فثم
وجه الله باین حقیقت است اینجا بدانند وهو محکم از کجا است

او بها از مادی نزدیک تر

داند آنکس کوز خود دارد خبر

بر خورنداری از حیوة کسی راست که دلش از دنیا سرد باشد
و بدو حق سبحانه تعالی گرم حرارت قلبش را نگذارد که
محبت دنیا گرد گرم دل بگردد تا چنان گردد که اندیشه اش جز حق سبحانه
تعالی هیچ نباشد فیض نخستین را مظاهر کشیده است هرچه
موجود است او را از تجلی ذاتی نصیب است که آنرا وجه خاص
میگویند این وجه را انجذاب بحق سبحانه و تعالی واقع است
بحسب دوام توجه اگر بتاثیر اسم الهادی از تصرف اسم المضل
نجات یابد بدوام انجذاب اش بذات مقدس از خود بکلی نیست
شده باشد بهمین ملحق گشته غیر از حق سبحانه تعالی نه بیند و
نداند و العیاذ بالله اگر بتاثیر اسم مضل طریقه مستقیم انجذاب
بذات خود کم کند گرفتار خود گشته جز خود نه بیند جز خود نداند همه
آن کند ظلمتش بر ظلمت افزاید همیشه محجوب و مهنوع از شهود وحدت
گردد نه او را روح در طاعت باشد بلکه طاعت نیز نباشد
همه عذابهای دنیوی و اخروی و صوری و معنوی را مستعدو مهیا

گردد و خلاصی ازین سبب را اسباب است از توبه و نصوح و
مباشرت اعمال صالحه بهترین آنکه از سر صدق بخدمت طایفه
که به محبت ذات از خود رهائی یافته اند قیام نماید بتمامی
خود را در ایشان گم کند رزقنا الله و ایاکم

دانی که پیر کیست پیران کسی است که آنچه مرضی رسول
الله صلی الله علیه و سلم نیست ازو نیست شده باشد و آنچه نه ازو
است صلی الله علیه و سلم نهانده بلک او و بایست او ازو تمام
گم شده باشد و او آذینه شده باشد که جز اخلاق و اوصاف نبوی
درو هیچ نباشد درین مقام بواسطه اتصاف بصفات نبویه مظهر
تصرف حق سبحانه و تعالی گشته و بتصرف الهی در موطن
مستعدان تصرف کرده و بتمام از خود خالی شده و بهر اد حق
سبحانه تعالی استاده

از بس که در کنار همیگیرد آن دگار

بگرفت بوی یار ورها کرد بوی طیس

هر یک از آنکه بتاثیراتش محبت و ارادت^۲ بایست رو سوخته
باشد و از مرادات او هیچ نهانده و بصیرت دل در آئینه پیر
جمال مراد دیده روی از مجموع قیلهها گردانیده و قیله او جمال
پیر گشته و در بندگی پیر از آزادی فارغ آمده و سر نیاز جزیر استاده
پیر زمینداخته و اعراض از مجموعه کرده سعادت خود را در قبول
او دانسته و شقاوت خود را درد او بلک رقم نیستی بر خاصیه
وجود کشیده و از تفرقه شعور بوجود غیر پیر خلاص
گشته بیست

انرا که در سرای دگاریست فارغ است

از باغ و بوستان و تماشای لاله زار

اگر پرسند که توحید چیست بگو که تخلیص دل و تجرید
او از آگاهی بغیر حق سبحانه و تعالی و خلاصی دل از علم و
شعور بوجود غیر حق سبحانه و تعالی اگر پرسند که اتحاد

چیست بگو استغراق در هستی حق سبحانه و تعالی اگر
 پرسند که سعادت چیست بگو خلاصی از خود بدید حق سبحانه
 و تعالی اگر پرسند شقاوت چیست بگو بخود درماندن و از
 حق باز ماندن اگر پرسند وصل چیست بگو نسیان خود بشهود
 نور وجود حق اگر پرسند فصل چیست بگو جدا کردن پیر
 از غیر حق سبحانه و تعالی اگر پرسند سکر چیست بگو ظاهر
 شدن حال بر دل که دل نتواند که پوشیده دارد چیز را که
 پوشیدن آن چیز پیش ازین حال واجب است من النفحات
 للجامی قدس سره

مراقبه بحقیقت انتظار است حقیقت مراقبه عبارت ازین
 انتظار است نهایت سیر عبارت از حصول این انتظار است بعد
 از تحقق باین چنین انتظار که ظهورش از غلبه محبت است
 راهی جز این انتظار نیست

گر ندارم از شکر جز نام بهر
 ای بسا بهتر که اندر کام زهر

آسمان نسبت بحرش آمد فرود
 ورنه بس عالی است پیش خاک تود

چون امثال ما فقیران^۱ را بطریق ذوق دریافت این معانی
 میسر نیست گرفتاری باین چنین گفت و گوی شیرین ترمی نهاید
 از اشتغال بغیر ازین گفت و گوی رزقنا الله و ایاکم انتظارا
 به یفنیما معنا بحرمت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم و از
 انداس معرفت اساس حضرت قطب العارفین غوث الکاشفین
 سلطان الکاملین ایمان الواصلین وارث الخرباء و الهماکین مولانا
 سید فخرالدین قدسنا الله سره الهیین این دو بیت است که
 به مبتدی و منتهی را کافی و وافی است

غافل از وحدت مشوباً آگهی دریادزی

بگذر از وهم دوئی وزهر وصل آزاد زی

هجر و وصل ماهست چون یخ بستن و بگداختن
فخر دین زین هر دو قیید آزاد باش و شاد زی

هذا من افاضات اقلامة دفعنا الله بهرامه

فایده اسم اعظم بنزد قاضی حمید الدین ناگوری قدس
سوره اسم هو است که اول از سرادقات عزت در عالم ظهور
آمده است و او یک حرف است یعنی ه و واو از اشباع ضمه
متولد شده و آن اسم ذات مطلق است نه مشتق است و نه
محلول مشتق است زیرا که اسم مشتق از اشتراک غیر حال
شده و از آن جهت بنای وحدت برو غالب نبود باتفاق جمله
عشاق و نزدیکی اکثری اسم الله است یعنی

اسم ذات اول همین هابود

الف و لام اختصاص فزود

و هر چه از راه عبارت در سایر اسما است از انجمله از راه
اشارت در دایره هو است

آورده اند که اسم هو اصل وام جمله اسما است چنانکه سوره
فاتحه اصل و ام قرآن است

هائیکه دال است بر هویت ذات

متعاقب بود برو حرکات

حرکتی چون سکون برو جاری

او بذات خود از همه عاری

هیچ وقت از همه مجرد نیست

لیک با هیچ یک مقید نیست

رود این حرف در همه ذات

در نفس های جمله حیوانات

همه اورا بدین نفس ذاکر

گر از و غایب آند و گر حاضر

کهما قال الله تعالی و ان من شی الا یسبح بعهده و لکن
لاتفقون تسبیحهم اما جز آگاهی که شرط راه عرفان است هیچ

التذات او حاصل ده که گفته اند لطف حق ناگاه رسد لیکن
بردل آگاه رسد فافهم چون هو اوست توکیستی هذا سرلطیف
فهم من فهم در اصطلاحات مولانا عابد الرزاق کاشی رحمة الله
علیه در معنی اسم اعظم این دوحیت فرموده

اسم اعظم جامع اسماء بود

صوت او هم معنی اشیاء بود

اسم دریا و تعیین موج او

این کسی داد که او ازما بود

بدانکه هستی طالب را مثل نهک سنگ است و مقصود چون
آب پس باید که نهک سنگ هستی موهومه خود را در آب
مقصود غرق دارد شک نیست که بتدریج غایب گردی

چو اینجا بیخودی می آورد هوش
عبارت را اشارت گفت خاموش

لاهو الاانا و اذالا غیره لهذا

در مشرب شطار نباشد فنا

نیست بجز معنی الاانا

عارف بخدا میرسد از گردش چشمی
در نیم نفس بحر هم آغوش حباب است

در مادی زسربسته چو حباب

تابه بینمی که عین دریائی

پس خموشی گزین و فارغ باش
که همین است حد دانائی

و السلام علی من اتبع الهدی سبحانه رب العز و
یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین

ختم شد

express our sincere thanks to all the three for lending us their manuscripts to prepare a Press copy of the work.

We are grateful to the Syndicate of the University of Madras for arranging for the publication of this volume under its auspices.

UNIVERSITY BUILDINGS,
CHEPAUK, MADRAS.
1st April 1959. }

A. S. U'SHA,
*Head of the Department of
Arabic, Persian and Urdu,
University of Madras.*

FOREWORD

The present work, *Asl-al-Usūl*, which gives a detailed exposition of pantheism, comprises forty-seven chapters, besides an introduction.

The author of the work, Sayyid Shāh Abdul Qādir Fakhri Mehrbān — Mehrbān being his pen-name which was assumed by him later, was born at Awrangābād, Deccan in 1143 A. H. (1730-31 A. D.) He completed his education at Awrangābād under the erudite guidance of the celebrated Mīr Ghulām Alī Azād Bilgrāmī.

In 1183 A. H. (1769-70 A. D.) he seems to have migrated to Madras where Muhammad Alī Wālājāh, the Nawwāb of Carnatic, conferred on him a jāgir, a small estate, in Jadwāl (North Arcot District) and a small piece of land including a house and a mosque at Mylapore, Madras, in recognition of his learning and piety.

(The house and the mosque fortunately exist to this day and his direct descendant, who bears the same name *i. e.*, Sayyid Abdul Qādir Fakhri, is the present occupant of the site. We have great pleasure in mentioning that the daughter of the present descendant, Mrs. Fātima Akhtar, happens to be a member of the Syndicate of this University.)

He died in 1204 A. H. (1789-90 A. D.) at Madras and was buried within the precinct of his own residence in Mylapore.

Besides *Asl-al-Usūl*, he has left to posterity a number of works, dealing with Sufism, such as *Subuhāt*, *Miftāh-al-Maārif* etc.

The present work has been prepared from the manuscripts available at (1) the library of Hazrat Makān, Vellore, (2) the Ahl-i-Islām Library, Madras and (3) with the direct descendant of the author himself, Mr. Sayyid Abdul Qādir Fakhri. We

Call No. _____

Date _____

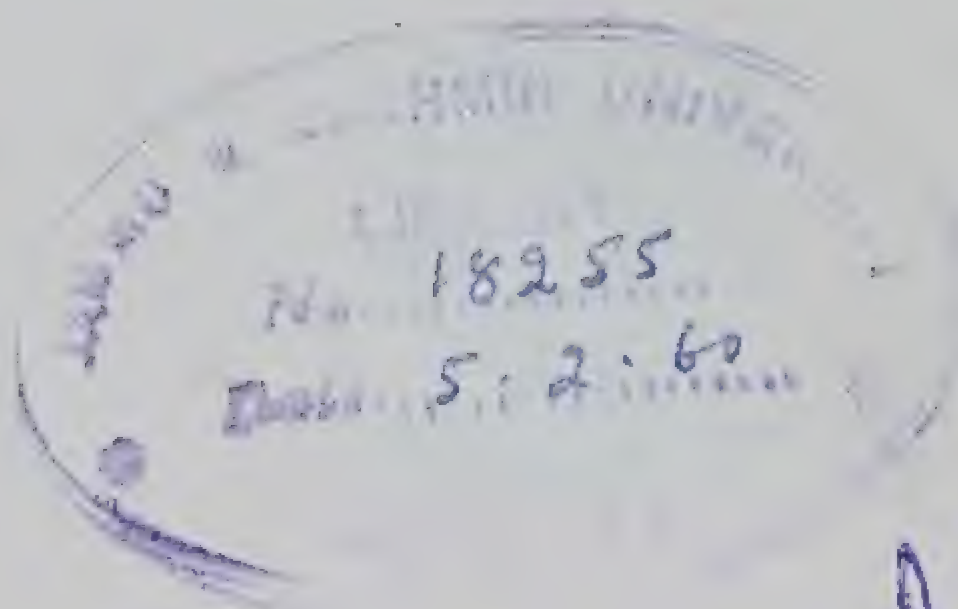
Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

297

AL 32 A



Box 210

ASLUL USOOL

FI
BAYĀN-I-MUTĀBAQAT-IL-KASHFI
BIL-MĀQŪLI-WAL-MANQŪL

BY
SYED SHAH ABDUL QADIR MEHRBAN FAKHRI
of Mylapore, Madras.

EDITED
BY
AFZAL-UL-ULAMA
MUHAMMAD YOUSUF KOKAN UMRI, M. A.,
*Reader, Department of Arabic,
Persian and Urdu,
University of Madras.*



UNIVERSITY OF MADRAS

1959

©

University of Madras, 1959

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

18255.
5.2.50 w.p.

ASLUL USOOL

FI

BAYĀN-I-MUTĀBAQAT-IL-KASHFI
BIL-MĀQŪLI-WAL-MANQŪL

BY

SYED SHAH ABDUL QADIR MEHRBAN FAKHRI
of Mylapore, Madras.

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.

Presented to the
S & K delivery

SC

abstract

1/1/10

STATE TEL

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

**CENTRAL LIBRARY
THE UNIVERSITY OF KASHMIR**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of 10 Paise will be levied for each day, if the book is kept beyond that date.